
3 1761 09701344 5


UNIV.
OF TORONTO
LIBRARY

J. G. Fichte der Philosoph

von

Wilhelm Busse.

Zweiter Band.

Halle, 1849.
Druck und Verlag von Ed. Heynemann.

Vorwort.

Seit der Ausgabe des ersten Bandes im November des vorigen Jahres ist eine Recension desselben in der Halleschen Literatur-Zeitung Nr. 25, 26, 27, Februar 1849 erschienen. Soweit sie mir zu einem Eingehen auf die Sache, um die es sich handelt, Veranlassung giebt, werde ich sie hier beantworten.

Der Recensent sagt p. 209: „Der Grundgedanke des Vfs. ist sehr einfach: Die Philosophie ist nicht absolut, weil sie durch die Sprache, und somit durch den Volksgeist bedingt ist. Sogleich der Beweis, welchen der Verfasser hiervon in Bezug auf Fichte führt, hebt ein Moment hervor, welches für die wesentliche Tendenz des Vfs. entschieden unzureichend ist. Die Fichte'sche Philosophie nämlich soll durch den Satz, ein Product der Flexionssprache, bedingt sein. Offenbar wäre hiermit nicht die Abhängigkeit der Fichte'schen Philosophie von der deutschen Nationalität erwiesen; im Gegentheil, indem sie durch ein allen Flexionssprachen gemeinsames Gesetz bedingt ist, geht sie schon dadurch über die Bestimmtheit der Nationalität hinaus. Für die Völker, welche in Flexionssprachen reden, hätte sonach die Fichte'sche Philosophie eine durchaus gleiche Gültigkeit; und sollte sich etwa weiter zeigen, dass die Flexionssprachen schon als Sprachen die vollendeten, die dem Wesen der Sprache entsprechenden sind, so würde die nachgewiesene Bedingtheit der Fichte'schen Philosophie kein Grund sein, ihre allgemeine Vernünftigkeit irgendwie in Zweifel zu ziehen. Eine Auflösung

der Philosophie vollends ist durch eine solche Bedingtheit durch die Sprache nicht im Entferntesten gegeben".

Soweit der Recensent. Ich erwidere zur Berichtigung des Factums: 1) dass es sich im ersten Bande um eine kritische Untersuchung der Fichte'schen Philosophie handelt. Durch diese Untersuchung wird das Princip aller Philosophie aufgelöst, nicht aber durch die Hypothesen, welche mir der Recensent unterschiebt. 2) Durch eine willkührliche Vermischung des Ergebnisses jener Untersuchung mit den individuellen Motiven, welche mich veranlasst haben, eine solche Kritik anzustellen, verdunkelt er das Sachverhältniss. 3) Der Recensent schiebt mir geradezu seine philosophischen Voraussetzungen unter, selbst solche, die bei Fichte ausdrücklich aufgelöst werden, und führt gegen die Gebilde seiner philosophischen Phantasie gewaltige Streiche.

Zunächst was leistet meine kritische Untersuchung im ersten Bande? Abgesehen davon, dass die Begriffsbestimmungen der Fichte'schen Philosophie — und da diese eine einzelne Form unserer ganzen philosophischen Tradition ist, — die Begriffsbestimmungen der philosophischen Tradition durch die Kritik genau bestimmt werden, ihr Verhältniss zu einander entwickelt, und der ganze Formalismus des philosophischen Denkens aufgedeckt wird: löst sie die Philosophie auf. — Die kritische Untersuchung der Fichte'schen Philosophie weist nach, dass dieselbe aus einer Reihe von Sätzen besteht; dass diese Sätze durch das Gesetz des Syllogismus mit einander verbunden sind; dass das Subject des ersten Satzes, von welchem die Syllogismenreihe ausgeht, ein absoluter Begriff ist, welcher, nach der Versicherung des Philosophen, dem ersten Satze, und dadurch allen folgenden, Wahrheit giebt.

Ich frage dann den Philosophen: Warum ist dein erster Satz wahr, d. h. das Subject desselben absolut? Der Philosoph, dessen redender und zwar philosophirender Individualität ich so näher rücke, antwortet: Mein Ich, meine Vernunft, oder auch wohl, mein Denken sagt es mir. Ich frage weiter, Was ist dein Ich, deine Vernunft, dein Denken? Auf diese Frage ertheilt der Philosoph keine Antwort mehr, denn wenn er antwortet: denke, stelle vor, dann weisst du, was es ist.

so spricht er nur aus, dass das Ich, die Vernunft, das Denken, das Vorstellen ihm ein Unbekanntes, der dunkle Hintergrund ist, aus welchem er seine ganze Philosophie hervorspringen lässt. — Was nun jenes dem Philosophen Unbekannte ist, aus dem er das absolute Subject seines ersten Satzes und die ganze Reihe syllogistisch verbundener Sätze hervorgehen lässt, weise ich im Satz-Schema nach. Das Satz-Schema ist zufolge meiner Untersuchung eine Bewegung im lebendigen Individuum, welche durch A, B, C in der Richtung von kighfed erfolgt. Wer nun aus der Physiologie weiss, dass das Denken und Vorstellen in den Hemisphären des grossen Gehirns vor sich geht, der weiss auch, dass jene Bewegung dort erfolgt. Will man die nach diesem Gesetze in den Hemisphären des grossen Gehirns erfolgende Bewegung Ich, Vernunft, Denken, Vorstellen nennen, so habe ich nichts dagegen; nur muss ich den Unterschied der Bedeutung anmerken, welcher bei diesen Worten eintritt. Dem Philosophen bezeichnen die Worte: Ich, Vernunft, Denken, Vorstellen unbekannte, unbegriffene Thätigkeiten; nach meiner Untersuchung bezeichnen sie die im Satz-Schema bestimmte Bewegung im lebendigen Individuum. — Da ich somit den Grund des ersten Satzes der Fichte'schen Philosophie aufgezeigt, das unerkannte Princip derselben, welches er Ich, Vernunft, Denken, Vorstellen nennt, auseinandergelegt habe, so habe ich die Fichte'sche Philosophie aufgelöst.

Aber ich meine mit dieser Auflösung auch alle Philosophie aufgelöst zu haben. Um dies zu erkennen, muthe ich jedem Philosophen an, dass er sich folgende Fragen beantworte: 1) Ist deine Philosophie eine Reihe von syllogistisch verbundenen Sätzen? 2) Ist das erste Glied deiner Satzreihe ein Satz, dessen Subject ein absoluter Begriff ist? 3) Passt dein erster Satz in das Satz-Schema hinein, welches ich bei Fichte nachgewiesen habe? — Beantwortet der Philosoph sich alle diese Fragen mit Ja, wie er es nach meiner Meinung muss, so wird er erkennen, dass durch meine Auflösung der Fichte'schen Philosophie das Princip auch seiner Philosophie aufgelöst worden ist.

Soviel über die kritische Untersuchung des ersten Bandes. Ich komme zu den individuellen Motiven, welche mich veranlasst haben, die Untersuchung anzustellen. Diese liegen in der empirischen Wissenschaft der Gegenwart, und da diese mit dem geschichtlichen Leben des deutschen Volkes eng zusammenhängt, in den Bedingungen unseres Volkslebens. Ich habe darüber im ersten Bande Auskunft gegeben, und den Unterschied der philosophischen und der empirischen Weltanschauung scharf hervorgehoben, namentlich darauf hingewiesen, dass dieselben Worte etwas ganz anderes bei dem Empiriker, als bei dem Philosophen bedeuten. Ich kann verlangen, dass man meine Worte im Sinne der Empirie auffasst, und ihnen nicht einen mir fremden philosophischen Sinn unterlegt. Diese Gerechtigkeit hat der Recensent nicht geübt. — Es fällt mir nicht ein von einer Sprache im Allgemeinen, von einem Satze im Allgemeinen, von einer Flexionssprache im Allgemeinen, von einem Volksgeiste im Allgemeinen zu reden, wie die Philosophen. Ich kenne keinen für sich seienden Begriff der Sprache, oder wie der Recensent sagt, kein Wesen der Sprache, des Satzes, des Volksgeistes, da ich nachweise, dass das sogenannte Wesen jener Worte in lebendigen Individuen ist, in denen zufolge der Physiologie in bestimmten Organen bestimmte Kräfte wirken. Dem Empiriker ist das Wort Sprache ein Merkzeichen für bestimmte, sinnlich wahrnehmbare Erscheinungen, welche bei den lebendigen Menschen vorkommen, es umfasst das Sprechen der verschiedenen historischen Völker, Stämme, Horden, und hat dies Sprechen zum Inhalte. Wenn ich von Flexionssprachen rede, so weiss ich, dass gewisse Sprachen ein Gemeinsames haben, ich weiss aber auch, dass dies Gemeinsame in sehr differenten Sprachkörpern erscheint, und nenne dies Gemeinsame zusammen mit jenen differenten Sprachkörpern die Flexionssprache. Aber es fällt mir nicht ein zu behaupten, dass jenes Gemeinsame ein Begriff sei. Die Bewegung nach dem Gesetze des Satz-Schema halte ich allerdings für jenes Gemeinsame, mag es aber noch nicht behaupten, weil ich nur behaupte, was empirisch erwiesen ist. — Wenn ich vom Volksgeiste rede, so glaube ich ebenfalls nicht an einen für sich seienden Begriff, sondern

weiss, dass der Volksgeist nur als der Geist dieses, und dieses, und dieses bestimmten Volkes ist, dass er in dem lebendigen Organismus *) der Volksgenossen wirkt, und sich an den geschichtlichen Gebilden des Volkes ausprägt. Der Volksgeist ist in den Volksgenossen jedes Volkes ebensowenig ein Begriff, als in unsern Adern ein Begriff circulirt. Der Volksgeist ist mir eine organisch wirkende Kraft, und diese bezeichne ich mit dem Worte. — Diese empirische Auffassung des Sprech- und Denk-Processes ist nach meiner Meinung auch die allein richtige, denn der Empiriker kann nachweisen, dass die Begriffe bestimmte Reize des Denkorgans sind, hervorgerufen durch bestimmte Sprachlaute; er kann die Organe nachweisen, in denen der Volksgeist wirkt, er kann die Sprachlaute nachbilden, welche die geschichtlichen Menschen sprechen. Der Philosoph dagegen postulirt für sich seiende — man weiss nicht wo — Begriffe, deren Fürsichsein er nicht erweisen kann.

Da ich also die angeführten Worte in dem Sinne der Empiriker gebrauche, so muss ich auch den vom Recensenten mir untergeschobenen Sinn zurückweisen. Ich kenne keinen für sich seienden Begriff der Sprache, des Volksgeistes, des Satzes, der Flexionssprache. Ich schreibe dem Begriffe der Flexionssprache keine zeugende Kraft zu, mache den „Satz nicht zu einem Producte der Flexionssprache“. Ich kann den Schluss des Recensenten nicht zugeben, dass „die Philosophie, da sie durch ein allen Flexionssprachen gemeinsames Gesetz bedingt sei, für die Völker, welche Flexionssprachen reden, gleiche Gültigkeit hätte“. Denn das, nach meiner Meinung, allen

*) Das Wort Organismus bedarf der Erklärung, da die Philosophen sich auch zuweilen desselben bedienen. Wenn die Philosophen z. B. von einer organischen Entwickelung reden, so meinen sie eine Entwickelung, deren Momente einer syllogistisch verbundenen Begriffsreihe gleich gesetzt werden. In diesem Sinne braucht der Empiriker das Wort Organismus niemals, sondern nennt eine solche Entwickelung eine logische; bei ihm hat das Wort Organismus einen rein physiologischen Sinn. Damit über denselben gar kein Zweifel sein kann, so beziehe ich mich auf die Erklärung desselben, welche Johannes Müller, Handbuch der Physiologie des Menschen, Coblenz 1835. Th. 1 p. 19—40, gegeben hat.

Flexionssprachen gemeinsame Gesetz — d. h. die Bewegung nach dem Satz-Schema — ist ein rein formelles, hat gar keinen begrifflichen Inhalt. Der begriffliche Inhalt, welcher sich nach dem Gesetze des Satz-Schema in einem bestimmten Individuum bewegt, kommt erst durch die sprachlich bestimmten Begriffe hinein, welche sich in ihm bewegen, und diese hängen von der Volkssprache ab, in der das Individuum denkt. Keine Philosophie hebt aber mit jenem rein formellen Gesetze des Satz-Schema an, — denn dann würde sie Empirie, — sondern mit einem sprachlich bestimmten Satze, also mit einem bestimmten Inhalte. Jeder sprachlich bestimmte Inhalt des Denkens hat aber ein in den gehörten Sprachlauten ausgedrücktes volksthümliches Gepräge. — Es ist niemals meine Absicht gewesen, wie der Rec. meint, von der Philosophie nachweisen zu wollen, dass sie ein Erzeugniss deutscher Nationalität sei. Ich habe es ausdrücklich ausgesprochen, dass ich sie für kein Erzeugniss des deutschen Volksgeistes halte. Die philosophische Tradition, welche Fichte behandelt, ist mir ein Sprachgebilde zweier Völker, der Römer und der Hellenen, welches die Germanen reproducirt haben; eine bestimmte Form solcher Reproduction ist mir die Fichte'sche Philosophie. Fichte, wie alle früheren germanischen Philosophen haben den Sprachgebilden jener fremder Völker ihre nationale Geisteskraft nur geliehen.

Diese individuelle Ansicht hat allerdings auf den Gang meiner Untersuchung eingewirkt, allein es fragt sich wie? — Mit der Entdeckung des Satz-Schema ist die Philosophie aufgelöst. Allein ein solches negatives Resultat kann dem Empiriker nicht genügen, er muss auch positiv ermitteln, was die Philosophie ist, wenn sie das nicht ist, wofür sie sich ausgiebt. Um zu diesem positiven Resultate zu gelangen, muss er überhaupt erst positiven, d. i. geschichtlichen Boden gewinnen, wenn er auch nicht unmittelbar zur geschichtlichen Genesis der Philosophie gelangt. Hier nun ist der Ort, wo ihn seine empirischen Kenntnisse leiten, und auf den Fortgang der Untersuchung einwirken. Die Philosophie liegt als ein geschichtliches Sprachgebilde vor uns, welches eine Weltanschauung enthält. Durch seine Wissenschaft weiss

der Empiriker, dass nur Völker Weltanschauungen schaffen. Er muss daher die Frage aufwerfen: welches Volk, oder welche Völker haben die Weltanschauung geschaffen, welche uns als Fichte'sche Philosophie vorliegt? Diese Frage wird im ersten Bande p. 413 bis 436 aufgeworfen, und durch dieselbe der ferneren Untersuchung die Richtung auf die Ermittelung des Nationalen gegeben. Am Ende des zweiten Bandes gelangen wir allerdings zu einer Nationalität, allein es ist nicht diejenige, welche die Philosophie geschaffen hat, sondern Fichte's eigene, ihm angeborene deutsche Nationalität, deren Erscheinung auf ein anderes Princip, als das der Philosophie hinweist. — Allein auf dem Wege zu diesem Ziele liegt noch manche andere wissenschaftliche Ausbeute. Es findet sich, dass die beiden Wissenschaften, welche die Wissenschaftslehre in sich schliesst, die Sittenlehre und die Rechtslehre, einander principiell entgegengesetzt sind, d. h. dass ihr Gegensatz auf einer verschiedenen Ansicht vom Satze beruht. Daraus muss der historische Empiriker schliessen, dass er es hier mit differenten Weltanschauungen zu thun hat, dass also ein anderes Volk die Weltanschauung der Sittenlehre erzeugt hat, ein anderes die der Rechtslehre. Dies musste ich ausdrücken, und habe deshalb das Volk, welches die Sittenlehre geschaffen hat, die Hellenen, dasjenige, welches die Rechtslehre geschaffen hat, die Römer genannt. Ich habe diese Namen gewählt, weil ich die Ueberzeugung habe, dass die alten Hellenen und die Römer die Schöpfer jener Weltanschauungen gewesen sind, und habe deshalb hier und da auf einzelne Analogien hingedeutet; aber auf meine Untersuchung selbst üben diese Namen gar keinen Einfluss aus, sondern drücken nur die empirisch begründete Ueberzeugung aus, dass principiell entgegengesetzte Weltanschauungen auf verschiedene geschichtliche Völker zurückgeführt werden müssen.

Der Grund aller Irrthümer des Recensenten liegt jedoch darin, dass er von der historischen, wie von der naturhistorischen Empirie gar keine Kenntniss hat, sondern sie für das hält, was die Philosophen Empirie nennen. Der Rec. sagt p. 212: „Nach der Beschreibung, welche der Vf.

von der empirischen Methode giebt, enthält diese durchaus keine Momente in sich, welche nicht die Philosophie als die Wissenschaft des Wissens sich bereits vollständig zum Bewusstsein gebracht hätte. Es fällt der Philosophie gar nicht mehr ein, die Empirie aus dem Processe des Wissens schlechthin auszuschliessen; sie hat aber die vollkommene Einsicht in die Widersprüche, in welche die Empirie zerfällt, wenn sie sich, wie es der Vf. verlangt, von der Philosophie loszureissen, oder derselben principiell entgegenzusetzen sucht. Die empirische Methode soll nach den Erklärungen des Vf.'s vom Einzelnen ausgehen, um durch Combinationen das Allgemeine, die Ideen zu finden. Dies Finden der Ideen soll aber durch die schöpferische Thätigkeit des Individuums bedingt sein. Sieht denn der Vf. nicht, dass er hiermit das, was die Philosophie Denken nennt, in die Empirie aufgenommen und dass er nun nicht mehr das Recht hat, von einem principiellen Gegensatz der Empirie zur Philosophie zu reden?"

Nach einem solchen Urtheile wird es nicht unangemessen scheinen, den Unterschied anzugeben, zwischen dem, was der Philosoph, und demjenigen, was der Empiriker Empirie nennt, selbst auf die Gefahr hin anderswo besser Gesagtes zu wiederholen. Die philosophische Kategorie der Empirie kommt auch bei Fichte vor, und wird von mir dort aufgelöst. In dem Sinne derselben sagt der Rec. p. 210: „Die Philosophie weiss sehr wohl, dass das Wissen, von der Erfahrung ausgehend, die Productionen der Vorstellung zur Voraussetzung hat und sich an diese anlegt". Das, was der Philosoph voraussetzt, sind also Vorstellungen, welche in flectirten Worten und Sätzen ausgedrückt sind, denn mein Rec. wie alle mir bekannten Philosophen philosophiren in Flexionssprachen. Von solchen Vorstellungen ausgehen, nennt aber der Empiriker nicht von der Erfahrung ausgehen, sondern das, was der Empiriker Erfahrung nennt, ist der organische Process der Sinneswahrnehmung (Bd. I. p. 34. 280), welcher allem Reden, Denken und Vorstellen in flectirten Worten und in Sätzen vorangeht. Da der Philosoph von Vorstellungen ausgeht, und nur von diesen zu seinem syllogistisch

verbundenen Begriffssysteme aufsteigt, so geht er nicht von dem aus, was der Empiriker Empirie nennt, begreift es auch nicht, denn er kennt es in der Regel garnicht.

Der organische Process, von welchem der Empiriker ausgeht, ist dieser: Die äusseren und inneren Naturerscheinungen üben Reize auf die Sinnesnerven des Individuums aus, und zwar der Energie eines jeden Sinnesnerven entsprechend. Die Reize in den Sinnesnerven erregen in dem Denkorgan, oder in den Hemisphären, wieder Reize. Die in den Hemisphären erzeugten Reize werden erst flectirten Worten entsprechende Vorstellungen, sobald flectirte Worte in dem Gehörnerven einen Reiz erregen, welcher in den Hemisphären einen zweiten Reiz erzeugt; denn nur durch den Gehörnerven wirken die Reize der Sprache auf die Hemisphären. Erst wenn dies geschehen ist, bewegen sich in den Hemisphären solche Vorstellungen, welche der empirische Ausgangspunct der Philosophen sind. Ursprünglich aber bewegen sich in den Hemisphären nur solche Reize, als durch die Reize der Sinnesnerven in denselben erzeugt werden. Da aber die Sinnesnerven sich gegenseitig berichtigen, so werden, sobald die Individuen sich entwickeln, auch durch andere Sinnesnerven, als durch den Gehörnerven sprachlich ausgeprägte Vorstellungen in den Hemisphären angeschlagen, und hat die Sprache schon Flexion erhalten, so werden Vorstellungen angeschlagen, welche von flectirten Worten veranlasst worden sind. — Die in den Hemisphären angeschlagenen Vorstellungen sind ursprünglich nicht durch flectirte Worte und Sätze erzeugt worden, denn manche Horden sprechen noch heutiges Tages Sprachen, denen die Flexion fehlt; und bei den Völkern, welche Flexionssprachen sprechen, ist es erwiesen, dass ihre Sprachen erst später Flexion erhalten haben. — Mögen nun aber die in den Hemisphären angeschlagenen Vorstellungen von flectirten Worten und Sätzen erregt sein, oder nicht, stets sind es nur Reize, welche sich dort bewegen, und dass diese Reize sich in Fichte nach dem Gesetze des Satz-Schema bewegt haben, — was nach meiner Meinung von allen Völkern, welche Flexionssprachen reden, gilt, — ist erst durch meine Kritik ermittelt worden. Will man diese Be-

wegung von Reizen in den Hemisphären, welche nch dem Gesetze des Satz-Schema erfolgt, Denken nennen, so habe ich nichts dagegen. — Aber keine Bewegung von Reizen in den Hemisphären, d. h. kein Vorstellen und Denken, erfolgt allein für sich; alle Vorstellungen und Begriffe werden von organischen Strebungen begleitet. Das Vorstellen und Denken, was in den Hemisphären erfolgt, kann für sich gar nicht in Sprache übergehen und sich sprachlich kund thun, weil dazu noch ein Reiz der motorischen Nerven auf die Sprachorgane nöthig ist. Was in der Sprache eines Volksgenossen ausgeprägt ist, ist stets eine Verbindung des Denkens in den Hemisphären mit den damit verbundenen organischen Strebungen. Das Zusammenwirken beider nenne ich Combination, unterscheide sie also ganz bestimmt von dem Denken, welches nur die Bewegung in den Hemisphären bezeichnet *).

Auf diesen organischen Process sind seit Baco die Empiriker factisch zurückgegangen, und haben sich ihm anver-

---

*) Um das Gesagte zu beweisen, müsste ich die Untersuchungen der Physiologen herbeiholen, da nur aus der Fülle des empirischen Materials eine sichere Ueberzeugung gewonnen wird; allein da dies nicht möglich ist, so begnüge ich mich mit einigen Citaten. Ueber die Reize und Energien der Sinnesnerven: J. Müller, Handbuch der Physiologie des Menschen. Th. I. p. 753. 757. Th. II. p. 249 ff. p. 501. 492. Ueber die Verschiedenheit der Reize der Sinnesnerven und ihre Beziehung auf das Denkorgan: Derselbe. Th. II. p. 262. 258. 249. 484. 99. Vgl. Th. I. p. 606. p. 594. Ueber das Denkorgan. Beschaffenheit desselben: Derselbe. Th. I. p. 833 ff. Th. II. p. 495. 516. Ueber die Reize, welche das Denkorgan durch die Sinnesnerven empfängt: Derselbe. Th. II. p. 262. 249. Th. I. p. 835. Ueber die Vorstellungen: Derselbe. Th. II. p. 525. 529. Ueber die Communication der von den Sinnesnerven im Denkorgan erzeugten Reize: Derselbe. Th. II. p. 270. 272. 255. Th. I. p. 25. Ueber die Bewegung der Vorstellungen: Derselbe. Th. II. p. 531 ff. Ueber die Veränderungen, welche das Vorstellen erfährt und über den Einfluss der organischen Strebungen auf dasselbe: Derselbe. Th. II. p. 560. 561. 537—542.

traut; das Bewusstsein über denselben verdanken wir jedoch erst den neueren Physiologen. — Diesen Process haben auch die Philosophen sich klar zu machen gesucht, aber sie haben die syllogistische Verbindung ihrer Begriffe für den organischen Process selbst gehalten. Die geschichtlichen Menschen und Völker haben aber nicht nach dem Rhythmus philosophischer Begriffsbestimmungen Erfahrungen gemacht, sondern zufolge jenes organischen Processes.

Das, was bei jedem Individuum in Sprache übergeht, ist eine Verbindung der Reize im Denkorgan mit den sie begleitenden organischen Strebungen. Diese Verbindungen werden in Sprache ausgeprägt, und da der Gehörnerv durch diese einen Reiz empfängt, und dieser im Denkorgan einen Reiz erzeugt, so sind es die durch solche Sprachlaute erzeugten Vorstellungen und Begriffe, welche sich im Denkorgan bewegen, und zwar nach dem Satz-Schema, sofern ein Volk eine Flexionssprache redet.

In den organischen Strebungen offenbart sich aber der Volksgeist. Dies erschliessen wir aus den Erzeugnissen des Individuums. Die Gebilde des einzelnen Volksgenossen tragen zwar das Gepräge seiner Individualität an sich, zugleich aber auch das seines Volkes. Da nun die organischen Strebungen unbewusst auf den in der *Medulla oblongata* wirksamen Willen einwirken; da das individuelle, wie das nationale Gepräge den Gebilden des Individuums ebenfalls unbewusst aufgedrückt wird, so erhellt, dass der Volksgeist eine lebendige, in dem Individuum organisch wirkende Kraft, und kein Begriff ist, denn der Begriff ist das, dessen wir uns im Denkorgane zufolge der ihm eigenen Energie bewusst sind. Der Volksgeist kann daher wohl in Sprachformen übergehen, und soweit er darin übergegangen ist, in das Bewusstsein, d. h. in das Denkorgan, eintreten, aber er kann nie in irgend einer Sprachform, oder in irgend einem anderen geschichtlichen Gebilde aufgehen, da er im Individuum ein Lebendiges, über jede sinnlich wahrnehmbare Bestimmtheit Ueberschiessendes ist. — Wie sich der Volksgeist sprachlich ausprägt, will ich an einem Beispiele zeigen. Die im Denkorgan sich bewegenden Reize in Verbindung mit den sie begleitenden

organischen Strebungen werden in Sprache ausgeprägt. Eine Seite des gesprochenen Wortes ist es, für den Hörer Zeichen des Begriffs zu sein, welchen der Redende hat. Um das lautlich fest ausgeprägte Wort tönen aber noch allerlei zum Begriffzeichen nicht gehörige Nebenlaute, welche nur von den organischen Strebungen herrühren können. Diese mittönenden Nebenlaute sind aber gerade die Grundlage der Flexion geworden *). Da nun die Flexion bei jedem Volke ein für dieses Volk allgemeingültiges Gesetz ist, so erhellt, dass die Flexion einer Volkssprache der sprachliche Ausdruck des in den organischen Strebungen der Volksgenossen wirkenden Volksgeistes ist, obwohl dieser nicht in jenem sprachlichen Ausdrucke aufgeht **).

---

*) Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, dass es nicht meine Meinung ist, alle Flexionssilben seien aus solchen Nebenlauten entstanden, denn von mehreren ist das Gegentheil empirisch erwiesen.

**) Auch hier kann ich nur einzelne Citate anführen, um das Behauptete zu begründen. Dass die Flexion in den Flexionssprachen geschichtlich geworden ist, ist die Ansicht der empirischen Sprachforscher, — die Philosophen construiren sie freilich a priori. „Die Erfahrung spricht auf allen Seiten entschieden gegen die Ursprünglichkeit der Flexion"; „so wie man die Sprache nur genau zu zergliedern anfängt, so zeigt sich die Anfügung bedeutsamer Silben auf allen Seiten". W. v. Humboldt, über d. Entstehen d. grammatt. Formen. Abhandd. der K. Ak. der W. z. Berlin. 1822. p. 413. Vgl. Franz Delitzsch, Jesurun. Grimmae 1838. p. 46. „Die grammatische Form kann nur nach ihrem logischen Begriffe, oder nach einem dunkeln, sie begleitenden Gefühle erkannt, bezeichnet und verstanden werden. Der Begriff lässt sich erst aus der schon vorhandenen Sprache abziehen". W. v. Humboldt, üb. d. Entstehen der grammatt. Formen. A. a. O. p. 413. „Jede Sprache hat eine frühere mehr unabhängige Grundlage". W. v. Humboldt, üb. d. Aufgabe des Geschichtsschreibers. Abhandd. der K. Ak. der W. z. Berlin 1820—21. p. 321. „Es giebt wahrscheinlich Sprachformen, die nothwendig erst zertrümmert werden mussten, ehe die Menschen den höheren Zweck der Menschheit erreichen konnten". W. v. Humboldt, üb. d. vergl. Sprachstud. Abhandd. der K. Ak. der W. z. Berlin 1821. p. 260. Vgl.: Derselbe, über die Kawispr. a. d. Insel Java. Th. I. p. XCII, CXXVII. „Mythische Namen führen im Griechischen oft auf Wurzeln, die nicht mehr vorhanden sind, aber offenbar existirt haben müssen". K. O. Müller, Pro-

Was die Menschen geistig bewegt, geht in Sprache über, ohne durch irgend eine Sprachform erschöpft zu werden.

---

logomena z. einer wiss. Mythol. p. 290. „In den Amerikanischen Sprachen findet sich Seltenheit und zum Theil gänzlicher Mangel solcher grammatischen Bezeichnungen, die man echte grammatische Formen nennen könnte". W. v. Humboldt, üb. d. Buchstabenschrift. Abhndd. der K. Ak. der W. zu Berlin. 1824. p. 179. Vgl.: Derselbe, üb. die Kawispr. Th. I. p. CLXXXVI. CXCII. — Ueber die Seltenheit und den Mangel der Flexion in der Chinesischen Sprache: G. de Humboldt, *Lettre à Ms. Abel Rémusat, sur la nature des formes grammaticales en général, et sur le génie de la langue chinoise en particulier. Paris* 1827. p. 2. 42. 97. Derselbe, üb. d. Kawispr. Th. I. p. CCCXXXVIII. — Ueber das Verhältniss der Sprache zum Menschen: „Die Erzeugung der Sprache war nicht willkührlich, sondern nothwendig, der Natur der Seele und des Körpers vollkommen entsprechend". Fr. Delitzsch, Jesurun. p. 45. „Der mit Gefühl und Phantasie die Sprache bildende Geist folgte unbewusst und unwillkührlich dem Naturgesetze, das ihn zunächst an die einfache Ordnung der menschlichen Sprachorgane bindet". M. Wocher, allgemeine Phonologie. Stuttgart u. Tübingen. 1841. p. 1. Vgl. W. v. Humboldt, üb. die Kawispr. Th. I. p. XXIV. CCCXIII. XLVIII. XXV. — Ueber das Verhältniss von Vorstellung (Begriff) und Wort zu einander. „Der Begriff vermag sich eben so wenig vom Worte abzulösen, als der Mensch seine Gesichtszüge ablegen kann". W. v. Humboldt, üb. d. Kawispr. Th. I. p. CXXIII. „Der Begriff in der Spracherfindung ist der Eindruck, welchen das Object, ein äusseres oder inneres, auf den Menschen macht; und der durch die Lebendigkeit dieses Eindrucks der Brust entlockte Laut ist Wort". W. v. Humboldt. üb. d. Kawispr. Th. I. p. CCCXCIII. Vgl. W. Wüllner, üb. d. Verwandschaft des Indo-Germanischen, Semitischen, Tibetanischen. Münster 1838. p. 2. — Erklärung der Flexion: W. v. Humboldt, üb. d. Kawispr. Th. I. p. CXXXVI —CXLI. — Genesis der Flexion: „Ursprünglich bildet der Redende mehr selbst die Formen, als er sich der vorhandenen bedient". W. v. Humboldt, üb. d. Entstehen der grammatt. Formen. Abhndd. der K. Ak. der W. zu Berlin. 1822. p. 418. „Die Sprachen sind zugleich Abbild und Zeichen, nicht ganz Product des Eindrucks der Gegenstände, und nicht ganz Erzeugniss der Willkühr des Redenden: daher tragen alle besonderen in jedem ihrer Elemente Spuren der ersteren dieser Eigenschaften, aber die jedesmalige Erkennbarkeit dieser Spuren beruht ausser ihrer eigenen Deutlichkeit auf der Stimmung des Gemüthes, das Wort mehr als Abbild oder mehr als Zeichen nehmen zu wollen". W. v. Humboldt, üb. d. vergl.

Was und wie die geistigen Kräfte der Menschen wirken, erkennen wir also an den Sprachgebilden derselben. Ist es uns daher

Sprachstud. Abhandd. der K. Ak. der W. zu Berlin. 1821. p. 256. „Aller objectiven Wahrnehmung ist unvermeidlich Subjectivität beigemischt". W. v. Humboldt, üb. d. Kawispr. Th. I. p. LXXIV. „Sowie ein Wort ein Object zur Vorstellung bringt, schlägt es, obschon oft unmerklich, eine zugleich seiner Natur und der des Objects entsprechende Empfindung an, und die ununterbrochene Gedankenreihe im Menschen ist von einer eben so ununterbrochenen Empfindungsfolge begleitet, die allerdings durch die vorgestellten Objecte, allein zunächst und dem Grade und der Farbe nach, durch die Natur der Wörter und der Sprache bestimmt wird". „Es knüpfen sich an jedes Wort die durch dasselbe angeregten Empfindungen". W. v. Humboldt, üb. d. vergl. Sprachstud. Abhandd. der K. Ak. der W. zu Berlin. 1821. p. 253. „In den Sprachen eines sehr vollkommenen Baues schliessen sich an den Stammlaut, als den den Begriff individualisirenden, Nebenlaute, als allgemeine, modificirende an". W. v. Humboldt, üb. d. Kawispr. CXXXIII. „Es ist dem Menschen, besonders dem geistig erst wenig entwickelten, natürlich, beim Sprechen zum Hauptgedanken noch eine Menge Nebenideen hinzuzufügen, welche Zeit-, Ort-, Personen-, Umstandsverhältnisse ausdrücken, ohne darauf zu achten, ob diese Ideen da, wohin man sie stellt, durchaus nothwendig sind. Eben so natürlich ist es, mit Worten nicht geizig zu sein, sondern das, was schon gesagt ist, zu wiederholen, und Laute einzuschieben, welche nicht gerade eine Vorstellung bezeichnen, sondern nur eine Bewegung der Seele ausdrücken. Aus diesen Nebenideen, welche gewöhnliche Begleiter der Hauptgedanken wurden, aus dem intellectuellen Instincte, welcher sie bei fortschreitender Entwickelung des Geistes verallgemeinerte, und aus den Lauten, welche dem entsprechen, scheinen in vielen Sprachen die grammatischen Formen hervorgegangen zu sein". G. de Humboldt, *Lettre à Ms. Abel Rémusat.* p. 51. Wie offenbare Anfügungen zu scheinbaren Beugungen werden, lässt sich an den Amerikanischen Sprachen darthun: W. v. Humboldt, üb. d. Entstehen der grammatt. Formen. Abhandd. der K. Ak. der W. zu Berlin. 1822. p. 414 ff. Ueber blosse Agglutination und vollständige Flexion: W. v. Humboldt, üb. d. Kawispr. p. CCCXCVII f. — Ueber das Verhältniss von Wurzel und Flexion zum Volksgeiste. „Der Kreis der Urformen scheint geschlossen zu sein und in der Lage, in der wir die Entwickelung der menschlichen Kräfte jetzt finden, nicht wiederkehren zu können. Die Entstehung solcher Urformen würde schon eine Geschiedenheit der Völker voraussetzen, die sich jetzt

Ernst, in die geheime Werkstatt des Menschengeistes *) einzudringen, so müssen wir die Sprachgebilde der geschichtlichen Völker und Menschen erforschen. Wir haben diese Sprachgebilde erst in ihre Theile zu zerlegen, die Verbindung dieser Theile zu beobachten, um daraus auf die wirkenden Kräfte selbst, und auf ihr organisches Zusammenwirken zu schliessen. Die Philosophie ist ein solches Sprachgebilde, eine kritische Zersetzung derselben in einer bestimmten, geschicht-

---

und vorzüglich verbunden mit regerer Geisteskraft nicht mehr denken lässt, wenn auch nicht, was wahrscheinlich ist, dem Hervorbrechen neuer Sprachen überhaupt eine bestimmte Epoche im Menschengeschlechte, wie im einzelnen Menschen, angewiesen war". W. v. Humboldt, üb. d. Kawispr. Th. I. p. XXVII. „Wie ein Volk grammatische Formen bildet, hängt von seiner ursprünglichen Anlage ab". G. de Humboldt, *Lettre à Ms. Abel Rémusat.* p. 53. 55 Dass sich darin die Tiefe des Sprachsinnes eines Volkes zeigt, entwickelt W. v. Humboldt, üb. d. Kawispr. Th. I. p. CXII —CXVIII. — Ueber das Verhältniss der Flexion zum Satze: G. de Humboldt, *Lettre à Ms. Abel Rémusat.* p. 4. Sodann sagt er a. a. O. p. 4—6: „Wenn wir reden, so drücken wir Gedanken durch Worte aus, die auf einander folgen, es muss daher eine bestimmte Ordnung in der Verbindung der Elemente da sein, damit sie das Ganze des ausgedrückten Gedankens bilden, und diese Ordnung muss dieselbe sein in dem Geiste des Redenden und des Hörenden, damit sie sich gegenseitig verstehen. Diese Ordnung bringt natürlich Beziehungen zwischen den Worten einer Aussage einerseits und zwischen diesen Worten und dem Ganzen des Gedankens andererseits hervor. Diese Beziehungen geben uns, wenn wir sie in ihrer Allgemeinheit betrachten, und von den besonderen Vorstellungen absehen an welchen sie haften, die grammatischen Kategorien oder die Redetheile". Hier deutet es W. v. Humboldt schon an, dass es ein solches Gesetz des Satzes giebt, wie ich es im ersten Bande meiner Untersuchungen über die Fichte'sche Philosophie nachgewiesen habe.

*) Was ich unter dem Worte „Geist" verstehe, ist allerdings aus meinen übrigen Bestimmungen leicht zu entnehmen, um jedoch jedes Missverständniss abzuschneiden, bemerke ich: In dem lebendigen Individuum sind die Reize, welche sich im Denkorgan bewegen, stets von organischen Strebungen begleitet. Die im Denkorgan und die in den Organen der Strebungen wirkenden Kräfte nenne ich Geist. Das Wort „Geist" bezeichnet mir also auf keinen Fall einen für sich seienden Begriff.

lichen Form gewährt uns eine Einsicht in das Wirken und Weben des lebendigen, organisch wirkenden Geistes. Mein Buch über die Fichte'sche Philosophie ist der erste Versuch mit der Kritik bis in die Werkstatt des Geistes vorzudringen, und ich meine der Versuch ist nicht ohne Erfolg gewesen. Denn im ersten Bande entdecke ich ein organisches Denkgesetz, d. h. ein bestimmtes Maass für die in Flexionssprachen ausgedrückten Gedanken, im zweiten Bande das Wirken einer über jede begriffliche Bestimmtheit hinausgehenden, organisch wirkenden Kraft, des Volksgeistes. Beides ist bisher den Philosophen, wie den Empirikern unbekannt gewesen. Niemand hat es gewusst, dass man Gedanken messen kann, und wie man sie misst. Ich muss dies meinem Recensenten gegenüber sagen, da er thut, als wäre mein Buch ein willkührlich gemachter Auszug aus Fichte's Werken.

Aus den angegebenen, empirisch begründeten Grundansichten sind einige andere Eigenschaften meines Buches, an denen der Rec. Anstoss nimmt, leicht zu erklären; zunächst das wörtliche Citiren aus Fichte's Schriften. Dies ist für eine historisch-kritische Untersuchung durchaus nothwendig. Denn ausser den Begriffen, welche uns Fichte durch Sprache übermacht, haftet an seinen Worten noch der Ausdruck der organischen Strebungen, welche ihn beim Niederschreiben derselben erfüllt haben. Diese organischen Strebungen sind ausgeprägt in der Wahl der Wörter unter synonymen, in den Satzverbindungen, und brechen mitunter in ganz eigenthümlichen neuen Begriffsbestimmungen hervor. Sie kann kein anderer wiedergeben, und doch sind sie wichtig. Denn der Kritiker will durch seine Citate seinen Leser nöthigen, in sich den organischen Process zu vollziehen, welcher sich in ihm selbst gemacht hat, er will ihn zu einem Resultate hinleiten, welches nicht bloss durch richtige Auffassung der Begriffe Fichte's gewonnen wird, sondern durch gleichzeitiges Aufmerken auf die organischen Strebungen, welche in ihm durch Fichte's Worte erzeugt werden, denn nur dadurch wird allmählich das Gefühl für das Nationale belebt, und man wird fähig das Hervorbrechen deutscher Nationalität in Fichte wahrzunehmen. Der Rec. äussert sich ziemlich verächtlich

über das wörtliche Citiren von **Fichte's** Worten, und doch ist das Finden und Zusammenstellen der Citate gerade der schwierigste Act der Kritik, weil in ihm die productive Kraft weit wirksamer sein muss, als das Handeln nach einem vorher klar gedachten Zwecke. Dass diese Methode aber zu etwas führt, beweist das Factum, dass ich dadurch bestimmte Entdeckungen gemacht habe.

Der Rec. ist ungehalten, dass ich behaupte, die Philosophen seien **unpraktisch**. Die Sache lässt sich historisch beweisen, aber auch aus den angeführten Grundansichten. Nur das Letztere will ich hier thun. Wenn ein Philosoph ein gegebenes Lebensverhältniss ordnet, so stellt er in bestimmten Sätzen die Normen auf, nach denen der Einzelne handeln soll, und bestraft ihn an seinem Leibe, wenn er es nicht thut. Vor der Bestrafung des Individuums bringt er die Handlung desselben auf einen bestimmten Begriff, und vergleicht diesen mit dem Gesetze; sind beide nicht congruent, so straft er. Der Philosoph thut also, als wäre der Einzelne eine reine Denkmaschine, als könne er in seinem Denkorgane die Sätze denken ohne ein Hinzutreten seiner organischen Strebungen, und solchem abstracten Denken gemäss handeln. Allein factisch kann dies Niemand. Sobald Jemand ein Gesetz denkt, so treten seine organischen Strebungen mit hinzu, und seine Handlung ist ein Erzeugniss beider zusammenwirkender Momente. Die Handlung des Individuums kann also, genau bestimmt, niemals dem Gesetze congruent sein. Das über die Bestimmtheit des Gesetzes Ueberschiessende ist aber nicht bloss ein Individuelles, sondern theilweise auch ein Nationales, weil in den organischen Strebungen der Volksgeist mitwirkt. Bestraft nun der philosophische Richter ein solches Individuum, ohne Rücksicht auf das Nationale seiner Handlung, — und er muss es, zufolge seiner philosophischen Voraussetzungen —: so verletzt er dasselbe in seiner Nationalität, welche ihm heilig sein sollte, da sie höher steht, als alles Recht und Gesetz. Eine fortgesetzte Verletzung der angebornen Nationalität erzeugt aber in den betroffenen Individuen eine solche innere Empörung, dass sie zuletzt in wilder Leidenschaftlichkeit hervorbricht. Und dass ein solches Hervorbrechen in

Zeiträumen erfolgt, welche von einander nicht sehr entfernt sind, zeigt die Geschichte der Franzosen seit 1789. Solche Revolutionen sind nicht die Erzeugnisse Böswilliger, sondern werden durch die herrschende philosophische Weisheit hervorgerufen, welche der lebendigen Wirklichkeit Gewalt anthut. Wenn ich deshalb die Philosophie unpraktisch nenne, so, denke ich, ist der Ausdruck sehr milde.

Es erledigt sich der Einwand des Rec. p. 214 sehr leicht, dass ich „beim Volksgeiste stehen bleibe und nicht zur Idee des menschlichen Geistes im Allgemeinen fortgehe". Ich antworte: Wenn ich beim Begriffe des Volksgeistes stehen bliebe, so hätte der Rec. Recht, mir daraus einen Vorwurf zu machen, denn dieser Begriff wäre dem Begriffe des menschlichen Geistes untergeordnet; allein ich gehe nicht auf den Begriff des Volksgeistes zurück, sondern auf eine lebendige, im Individuum organisch wirkende Kraft, welche ich durch das Wort: Volksgeist bezeichne. Dass es Sprachen giebt, dass wir den sprachlich bestimmten Begriff des Volksgeistes denken können, ist bedingt durch die Kraft, welche ich mit dem Worte Volksgeist bezeichne. — Wollte der Recensent auf einen Augenblick sich der empirischen Weltanschauung anschliessen, so könnte er vielleicht einwenden: Du nimmst an, dass in den organischen Strebungen des Individuums eine allgemeine nationale Kraft wirkt, warum soll darin nicht auch eine allgemein menschliche Kraft wirken? Ich erwidere: Dass in den Gliedern eines Volkes eine nationale Kraft wirkt, darauf schliesse ich aus den geschichtlichen Gebilden des Volkes. Sein Recht, seine Religion, seine Kunst, seine Sprache hat bestimmte Eigenschaften, welche nur den Gebilden dieses Volkes eigen, bei ihm aber allgemein sind. Es fehlen mir aber alle geschichtlichen Gebilde, aus denen ich auf das Wirken eines allgemeinen Menschengeistes schliessen könnte. Es kann sein, dass es eine solche Kraft giebt, aber bis jetzt ist es noch keinem Menschen gelungen eine Wirkung derselben zu entdecken. Eine Wirkung derselben müsste sich in der Sprache, Religion, im Staat u. s. w. zeigen, und zwar als eine allgemeine, welche bei allen Menschen vorkäme. Aber das ist nicht der Fall. In dem Staate, in der Religion und in allen Gebil-

den einer höheren Cultur ist eine solche allgemeine Wirkung nicht zu suchen, denn es giebt noch heutiges Tages Horden, welche weder einen Staat, noch eine Religion haben. Es bliebe daher nur die Sprache übrig, um eine solche allgemeine Wirkung zu ermitteln. Aber auch hier findet sie sich nicht, denn selbst das Gemeinsame, was ein Empfindungslaut bei einer bestimmten Horde hat, hört bei der nächsten Horde auf, da schon ihre Sprachorgane, wenn auch nur um ein Weniges, von den Sprachorganen jener verschieden sind. So wenig, als die historischen Empiriker eine Wirkung eines allgemeinen Menschengeistes haben entdecken können, so wenig haben die naturhistorischen Empiriker ein durchgreifendes, äusseres Kriterium auffinden können, wodurch sich der Mensch von dem Thiere unterscheidet. Einzelne Merkzeichen führen sie an, kein durchgreifendes Kriterium; nur die fruchtbare, geschlechtliche Begattung scheint die Grenze zu sein; und diese Bestimmung legt den Unterschied in einen organischen Process, dessen Dunkelheiten noch lange nicht aufgehellt sind. — Was ist es also, woraus wir auf das Dasein eines allgemeinen Menschengeistes schliessen sollen? Nichts. Macht es der Rec. geltend, dass wir, Christen, Germanen, alle Menschen mit Liebe umfassen, sie zu unserer Gesittung erheben wollen, nennt er dies ein Verwirklichen der Idee der Menschheit: so möge er bedenken, dass wir es sind, welche diese Idee fassen, und zwar als Germanen, als volksthümlich bestimmte Menschen.

Endlich noch ein Wort über den guten Rath, welchen mir der Rec. p. 210 ertheilt „den Zusammenhang des Denkens mit der Vorstellung und der Sprache einer genauen Untersuchung zu unterwerfen“. Der Rec. thut, als wisse er, was Denken, was Vorstellung, was Sprache sei. Er meint vielleicht, ich solle mir von den Philosophen ihre Definitionen borgen, und mit diesen operiren. Wenn damit etwas zu machen wäre, so wäre die Sache durch die Untersuchungen unserer Sprachphilosophen von Harris bis auf Ferdinand Becker bereits abgemacht. Aber, weil kein Empiriker jene Definitionen brauchen kann, sondern erst empirisch ermitteln muss, was Denken, was Vorstellung, was Sprache ist, zersetze ich kritisch ein bestimmtes

Sprachgebilde, die Fichte'sche Philosophie. Und wenn der Rec. wissen will, was Denken ist, so kann er es nur durch die Untersuchung erfahren, welche ich im ersten Bande angestellt habe.

Soviel zur Berichtigung der hervorstechendsten Irrthümer und Missverständnisse des Rec. Es betrifft zwar nicht die kritische Untersuchung selbst, sondern nur die individuellen Motive, welche mich bei derselben geleitet haben, wird aber vielleicht dazu beitragen, um eine Einsicht in den Zusammenhang ihrer positiven Ergebnisse mit anderen Entdeckungen der empirischen Wissenschaften zu gewinnen. Zwar bin ich mit einigem Widerstreben an diese fragmentarische Auseinandersetzung gegangen; denn ich konnte nur die Resultate empirischer Untersuchungen geben, musste die Erfahrungen und Experimente, auf welche sie sich stützen, übergehen, obwohl jedes Ergebniss einer empirischen Untersuchung allein durch die Erfahrungen und Beobachtungen getragen wird, aus denen es gewonnen worden ist; allein sie wird wenigstens darthun, dass meine Untersuchung mit anderen Forschungen unserer Zeit zusammenhängt, und die Ergebnisse derselben ergänzt.

Inhalt des zweiten Bandes.

Dritter Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Der Uebergang zur zweiten philosophischen Periode Fichte's.

---

1. Die Anklage des Atheismus und der dadurch hervorgerufene Streit bewirkte in J. G. Fichte eine Erschütterung seines philosophischen Bewusstseins. Sein ganzes philosophisches System wurde davon ergriffen, alle Theile desselben geriethen in eine vibrirende Bewegung, und das Resultat dieser Gährung war eine Veränderung des Verhältnisses aller Theile des Systems zu einander. Mit der Construction desjenigen Verhältnisses der Theile dieses Systems, welches aus der Gährung sich abgelagert hat, beginnt seine zweite philosophische Periode, und diese geschieht in der Wissenschaftslehre von 1804. Die Uebergangsperiode fällt daher in die Zeit von 1798 bis 1804, und mit dieser haben wir es gegenwärtig zu thun.

Die Erschütterung von Fichte's philosophischen Bewusstsein zeigt sich an seiner Philosophie; an ihr müssen wir sie daher beobachten. Um aber die Erscheinungen, welche durch die Erschütterung seines philosophischen Bewusstseins verursacht werden, richtig zu deuten, müssen wir das Ziel dieser Erschütterung kennen. Dies Ziel ist die Philosophie seiner zweiten philosophischen Periode. Nun ist dasselbe Schema das Princip seines Philosophirens in seiner zweiten wie in seiner ersten Periode; es ist daher das Maass seiner Philosophie

überhaupt; an ihm haben wir also die Veränderungen zu beobachten. An dem gleichen Schema zeigen sich Veränderungen; diese können aber nur durch eine verschiedene Auffassung des Schema, d. h. des Verhältnisses der Theile zu einander bewirkt werden; daher haben wir anzugeben: wie Fichte's Auffassung dieses Schema in seiner zweiten philosophischen Periode von der der ersten abweicht. Haben wir am Schema die Differenz bestimmt, so können wir uns bei allen Begriffsbestimmungen des Philosophen orientiren.

2. Charakteristische Eigenschaft der W. L. von 1804 und aller folgenden Schriften Fichte's bis zu den Reden an die deutsche Nation von 1807—1808 ist: dass er aus B, und nicht aus C, wie in der ersten Periode, construirt. Was heisst aber das: Er construirt aus B, und nicht aus C?

In dem Schema A, B, C, setzt A durch kighfed. Das wesentlichste Moment dieses Schema ist h, denn es bedingt die Differenz. Der unendliche Anstoss h liegt aber in C, im theoretischen Ich, im Erkennen. In seiner ersten philosophischen Periode, in welcher Fichte den Syllogismus auf das Gesetz des Satzes reducirte, war er ausser Stande von einem anderen Puncte auszugehen, als von demjenigen, welcher die Differenz setzte, d. h. von C. Die Nothwendigkeit von einer Differenz auszugehen, erfährt jeder Philosoph. Hegel kann aus seinem Sein nichts herausklauben, wenn er ihm nicht ein differentes Nichtsein entgegenstellt; Trendelenburg aus seiner Bewegung nichts, wenn er sie nicht zu einem Hermaphroditen macht; die alten Atomisten aus den ruhenden Atomen nichts, wenn nicht eine rotirende Bewegung dazutritt; bei den heidnischen Theologen zeugt Phanes nichts ohne die Nüx, Chaos nichts ohne den Eros. Ebenso muss Fichte nothwendig von einer Differenz ausgehen. — Allein nachdem er die Philosophie auf das Gesetz des Satzes reducirt hatte, als das Schema A, B, C und der unendliche Anstoss h für ihn Voraussetzung war: konnte er die in C gesetzte, *actu* in C vorhandene, Differenz, als *potentia* im i des B vorhanden annehmen, und von einer potentiellen Differenz im i ausgehen, welche zu einer actuellen in C wurde.

Fichte konnte in i die in C, durch h, gesetzte Differenz als potentiell vorhanden annehmen. Denn im Schema geschieht alles Setzen durch k; was im Schema gesetzt wird, wird durch k, und aus k gesetzt: in k liegen also einmal alle Momente, welche diesseits h, in i und g, sodann alle Momente, welche jenseits h, in e und f, gesetzt werden. Nach e und f werden ferner die in e und f gesetzten Momente durch kig geleitet, folglich sind in i und g nicht nur die als i und g gesetzten actuellen Momente, sondern auch die erst später in e und f actuell gesetzten Momente, schon *potentia* vorhanden. Es kann also in i gesetzt werden: das actuelle i + dem potentiellen e, und in g das actuelle g + dem potentiellen f. Da nun alles Setzen von k aus geht, da k nach i kommt, ehe es nach g gelangt: so muss Fichte von i aus nach g vorgehen, und von B ausgehen, sobald er B + C von A abgelöst hat: B ist dann: das actuelle i + dem potentiellen e.

3. Um aber von dem so bestimmten B ausgehen zu wollen, war eine Losreissung des B + C vom A nothwendig. Sollte B von A abgelöst werden, so musste C mit abgelöst werden, denn alles Setzen geschieht in der Richtung von A nach B, nach C hin. Wurde daher B von A abgelöst, so wurde zugleich C mit abgelöst. Im Schema A, B, C tritt in C die Differenz ein, in A aber ist Identität der Differenten: folglich ist A dem C entgegengesetzt. Indem Fichte das empirische Ich dem philosophischen Ich entgegensetzte, setzte er in seiner ersten philosophischen Periode diesen Gegensatz. Nun aber wird in der zweiten Periode die Differenz, welche in der ersten in C lag, nach B verlegt: folglich steht B + C dem A entgegen, weil in B + C Differenz herrscht, während in A Identität der Differenten stattfindet. Entgegengesetzt ist also ighfe dem kighfed, so dass zwischen k und i ein Hiatus liegt, welcher *actu* zwar erst in h eintritt, *potentia* jedoch schon in i vorhanden ist. Es muss also B + C von A losgerissen werden, und dies geschieht in der Uebergangsperiode, in Fichte's gerichtlicher Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus 1799. B + C ist ihm das endliche Individuum, und im Atheismusstreit ist A Gott.

4. Aus der Losreissung des endlichen Individuums B + C von A folgt aber ein Drittes, und dies zeigt uns die Nothwendigkeit, warum Fichte's Philosophie in seiner zweiten Periode eine solche geworden ist, welche sie ist. Wenn nämlich B + C, das endliche Individuum, von A oder Gott durch eine Kluft getrennt ist, so kann der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten nicht mehr ein Gegensatz von A und C sein, sondern muss innerhalb B + C liegen, denn A, Gott ist für den Gelehrten, wie für den Ungelehrten ein Höheres. Der in g die Identität von ig und ef denkende Philosoph wird dadurch nicht wie Gott oder A, weil zwischen k und i eine Kluft liegt. Es muss also der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten innerhalb B + C oder in ighfe fallen. Der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten beruht Fichte'n nicht auf einem Gegensatze sittlicher und unsittlicher Gesinnung, sondern auf einem Gegensatze des Erkennens; er tritt in C erst ein. Gemeinsam ist beiden B, und daher ist der Gelehrte B + g, der Ungelehrte B + f. Aber das, was sie erkennen, ist verschieden; der jenseits des unendlichen Anstosses erkennende Ungelehrte erkennt nur i und e; der diesseits des unendlichen Anstosses in g erkennende Gelehrte erkennt, wie B + C durch A gesetzt wird, d. h. kighfed.

5. Die angegebenen Veränderungen in der Bestimmung des Verhältnisses der Theile des Schema zu einander waren durch die Natur des Schema bedingt. Dass Fichte jedoch verändern wollte, und zwar die angegebenen Veränderungen vornehmen wollte — das war durch die Motive bedingt, welche der Atheismusstreit in ihm erregte. Die Form der Veränderung wurde also durch das Schema, ihr Inhalt durch den Atheismusstreit, d. h. durch den geistigen Inhalt, welcher in diesem Streite an Fichte hinantrat, bedingt.

Fichte, der Gelehrte, von Motiven der Sittlichkeit bestimmt, steht Staatsbeamten gegenüber, welche vom Rechtsprincipe beherrscht werden, ihren philosophischen Vertheidigern, und seinem theologischen Ankläger. Es fragt sich also: worin besteht der Unterschied zwischen mir und meinen Gegnern?

Fichte's Gegner sind Syllogistiker, d. h. Leute, welche stark sind in syllogistischen Deductionen, sobald ihnen bestimmte wahre Sätze gegeben sind. Auch Fichte baut Syllogismen, wie seine Gegner, auf vorausgesetzten wahren Sätzen; daher liegt der Unterschied zwischen ihm und ihnen in dem Verhältnisse der Individuen — nicht zum Gesetze des Syllogismus, — sondern zum Ausgangspuncte des Syllogismenspiels. Fichte's Gegnern sind ihre ersten Sätze wahr, weil sie von ihren Eltern und Lehrern gehört, weil sie in Büchern gelesen haben, sie seien wahr. Seinen philosophischen Gegnern galten die Sätze der philosophischen Tradition für an und für sich wahr; sie brauchten sie nicht zu begründen: den Staatsbeamten galten die Sätze für wahr, welche im *Corpus juris* oder in einem Landrechte als an und für sich wahr verzeichnet standen, wie den römischen Juristen die Sätze für wahr galten, welche ihre *majores* recipirt hatten; seinen theologischen Gegnern galten die Sätze für wahr, welche in ihrem Symbole als wahr verzeichnet standen. — Alle die ursprünglich wahren Sätze seiner Gegner sind in einer bestimmten Volkssprache, zu bestimmter Zeit, von bestimmten Individuen abgefasst worden: die Worte und ihre Verbindungen sind daher von bestimmten Sprachgesetzen bedingt, von den Gesetzen, welche namentlich zur Zeit ihrer Abfassung herrschten; die Sätze beziehen sich auf ganz bestimmte geschichtliche Verhältnisse, und spiegeln die Auffassungsweise der Individuen ab, von welchen jene Sätze herrühren. Um jene wahren Sätze zu verstehen, muss man daher die Gesetze der Sprache kennen, in welcher sie abgefasst sind, und zwar die zur Zeit ihrer Abfassung geltenden; man muss die geschichtlichen Zeitverhältnisse kennen, auf welche sie sich beziehen, und diese nicht in ihrer Einzelnheit, sondern in ihrem organischen Zusammenhange mit der ganzen Geschichte des Volkes; man muss ferner die Verfasser kennen und zwar sowohl ihrer Volksthümlichkeit, als auch ihrer besonderen Individualität nach; und endlich als Vorfragen muss man wissen: wann und von wem sie abgefasst worden sind? — Wer alles dies weiss, für den sind jene wahren Sätze der Gegner Fichte's in der That wahr, denn er ist den einzig richtigen

Weg gegangen, um zu den Gedanken eines Anderen zu gelangen: Nur durch die Worte Jemandes gelange ich zu seinen Gedanken, nur durch den Buchstaben an den Geist. — Diesen Weg weiss jedoch nur der historische Empiriker zu gehen, nur Er versteht es, in geschichtlich überlieferten Sätzen die darin enthaltene Wahrheit zu erkennen. Fichte's Gegner verstanden davon nichts.

Fichte's Gegner waren Philosophen, und zwar Philosophen von der beschränktesten Art. Sie verstanden die ihnen überlieferten Sätze so, wie ihr Vater oder ihr Lehrer ihnen gesagt hatte, dass sie verstanden werden müssten. Ihr Verständniss ruhte auf der Autorität ihrer Eltern und Lehrer, welche ihrerseits sich wieder auf die Autorität ihrer Eltern und ihrer Lehrer stützten. Die Auslegung einer Reihe von Auslegern, welche bis auf die ersten Verfasser der wahren Sätze zurückging, gewährleistete ihnen die Wahrheit ihrer ersten Sätze. Bei dieser Ansicht war jedoch vergessen, dass die Geschichte Process ist, dass sie fortschreitet, nicht stille steht. Stände die Geschichte stille, so gäbe es allerdings einen sogenannten allgemeinen Sprachgebrauch, den die römischen Juristen voraussetzen. Eine Sprache wäre bei ihrem Ursprunge gerade ebenso, wie sie bei ihrer Vollendung ist, Romulus hätte geredet, wie Cicero und Claudian; jedes Wort hätte zu allen Zeiten eine und dieselbe Bedeutung, die grammatischen Gesetze wären stets dieselben; ein Satz, welcher zu bestimmter Zeit fixirt wäre, bedeutete tausend Jahre später gerade dasselbe, was er zur Zeit seines Ursprunges bedeutet hatte. Die römischen Juristen setzten dies voraus, und mit ihnen alle diejenigen, welche von römischer Weltanschauung beherrscht werden, namentlich Fichte's Gegner; die Weimarschen Juristen wurden durch ein weltgeschichtliches Gesetz genöthigt, in Fichte's Entlassungsdecret, diese unsinnige Voraussetzung auszusprechen.

Stände die Geschichte stille, so hätten die Menschen zu allen Zeiten in denselben Verhältnissen gelebt, Jason wäre auf einem englischen Kriegs-Dampfschiffe nach Colchis gesegelt, Romulus hätte beim Concert seine Partie L'hombre gespielt, und Voltaire hätte ganz recht gethan, als er den alten Kresphontes in einen französischen Marquis *à la Louis XIV.* ver-

wandelte. Es ist diese Ansicht durch die Annahme einer allgemeinen, gleichen, einfachen Vernunft aller Menschen bedingt; ein Individuum wäre, was das andere ist, — eine Maschine, welche, wie die andere, stets denselben Rhythmus wiederholt. In einer solchen Geschichte würden die Worte, welche ein bestimmtes Individuum ausspricht, stets dasselbe bezeichnen, mag sie nun ein anderes gleichzeitiges Individuum wiederholen, oder mögen sie nach tausend Jahren wiederholt werden; die traditionelle Auslegung änderte an ihrem Sinne nichts, denn die Verhältnisse blieben ja dieselben; ich könnte sicher annehmen, dass der Sinn, welchen mein Lehrer mir als den richtigen angegeben hat, eben der wäre, welchen die Menschen zu allen Zeiten damit verbunden hätten, dass es der wäre, welchen der Urheber des Satzes in denselben hineingelegt hätte, dass es also der wahre Sinn wäre.

Allein diese, in der Bornirtheit des römischen Volksgeistes wurzelnde Ansicht von der Geschichte überhaupt, und von der Sprache ins Besondere, ist dem höher begabten deutschen Volksgeiste gegenüber totaler Unsinn. Die Geschichte steht nicht stille, sondern ist ein Process, welcher nach bestimmten Gesetzen fortschreitet. Es giebt keine allgemeine, gleiche Allerweltsvernunft, sondern jeder Mensch ist als einzelnes Individuum ein bestimmtes, welches als solches die Bestimmtheit einer scharf begrenzten Nationalität an sich hat. Die Formen, in welchen die geschichtlichen Völker und Individuen sich bewegen, sind veränderlich. Alle Lebensformen eines bestimmten Volkes haben zwar ein und dasselbe nationale Gepräge; aber die Formen selbst unterscheiden sich als Arten. Die charakteristischen Merkmale jeder Art kehren allerdings bei verschiedenen Völkern wieder; aber die Arten verändern sich, theils indem sie in bestimmter Reihenfolge eintreten, und auf einander bestimmend einwirken, theils verändern sie sich nach dem Gesetze, nach welchem sich jede Art überhaupt, und bei jedem Volke im Besonderen entwickelt. — Es giebt keinen allgemeinen, gleichen Sprachgebrauch, denn die Sprache ist ebenfalls ein Process; jedes Individuum muss Sprachbildner sein, weil es unmöglich ist, dass die Auffassung bestimmter Worte durch ein bestimm-

tes Individuum der Auffassung derselben Worte durch ein anderes Individuum congruent ist. — Es ist daher unmöglich, dass die Tradition, welche vermittelst der Schreibekunst bestimmte Sätze unversehrt von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzen kann, auch die gleiche Auslegung verpflanze; jeder muss durch seine Individualität, durch die Lebensformen, durch die Sprache seiner Zeit bestimmt, an der Auslegung ändern, die Auffassung der überlieferten Sätze muss eine andere werden.

Herrscht nun in der wirklichen Geschichte, welche ein Process ist, zeitweilig die römische Weltanschauung, so tritt folgende Erscheinung ein: Eine bestimmte Generation besitzt die in bestimmter, früherer Zeit, für bestimmte Individuen durchaus wahren Sätze unversehrt, denn vermittelst der Schreibekunst ist eine solche Conservation möglich. (In der mythischen Zeit, in welcher nicht geschrieben wird, ist sie freilich nicht möglich). Diese Generation legt sie aus, wie sie es von der vorhergehenden lernt; aber die vorhergehende, wie alle früheren haben an dem ursprünglichen Sinn schon geändert, und zwar den Gesetzen gemäss, nach denen die Geschichte fortschreitet, die Individuen Sprache bilden. Das, was die gegenwärtige Generation für den wahren Sinn der überlieferten Sätze hält, ist also ein gewordener, ein den Lebensformen, in welchen sie sich bewegt, ihrer Individualität, sowie der Sprache ihrer Zeit gemässer, keinesweges der ursprüngliche oder wahre Sinn.

Da also die Auffassung des Sinnes bestimmter überlieferter Sätze bedingt ist durch die Verschiedenheit der Individualitäten, durch ihre Sprachkenntnisse, durch ihre Kenntniss des geschichtlichen Processes, in welchem allmählich die Auffassung jener Sätze durch die gegenwärtige Generation geworden ist, da der Eine vor dem Anderen durch eine feinere Individualität, durch bessere Sprach- und Geschichtskenntniss bei seiner Auslegung der überlieferten Sätze unterstützt wird: so muss die Auffassung derselben verschieden ausfallen, so lange diese empirischen Kenntnisse mit philosophischen Illusionen vermischt sind. Nur wenn man sich von den philosophischen Illusionen emancipirt, sich allein auf die Empirie, d. h. auf die

J. G. Fichte

und

seine Beziehung zur Gegenwart

des

deutschen Volkes

von

Wilhelm Busse.

Erster Theil:

Fichte der Philosoph. Zweiter Band.

Halle, 1849.
Druck und Verlag von Ed. Heynemann.

Das Werk besteht aus 2 Theilen, von denen der 1ste „Fichte der Philosoph" in 2 Bänden und der 2te Theil „Fichte der deutsche Mann" enthält.

Der Druck des 2ten Theiles wird bald beginnen.

Halle, im Mai 1849. Die Verlagshandlung.

Gesetze der Sprache und Geschichte stützt, ist dies Chaos der individuellen Meinungen über den wahren Sinn geschichtlich bestimmter Sätze zu überwinden, und der wahre Sinn wiederherzustellen. So lange aber philosophische Willkühr bei der Auslegung noch eine Stimme hat, muss der verschiedenartigste Sinn den bestimmten überlieferten Sätzen beigelegt werden; das Gemeinsame sind dann nur die bestimmten überlieferten Worte.

Eine bestimmte Generation geht bei ihren Syllogismen dann allerdings von denselben wahren Sätzen aus als die früheren, allein die Gleichheit des Ausgangspunctes ist nur Schein. Jeder legt in die gleichen Worte einen verschiedenen Sinn, legt seine bestimmte Auffassung seinen Syllogismen zum Grunde, und gelangt nothwendig zu anderen Resultaten, als der Vorfahr, welcher von denselben Worten ausgehend seine zeitlich bedingte Auffassung derselben seinen Syllogismen zu Grunde legte. Die Folge davon ist ein Chaos von Meinungen, von Deductionen, die einander widersprechen und aufheben, wie es die Römer kurz vor Justinian erlebt haben. Ist ein Volk zu bornirt, um eine historische Empirie zu schaffen, welche das Chaos aufzulösen weiss, so bleibt in der That nichts übrig, als mit Gewalt darunterzufahren, und bestimmte Auffassungen und Deductionen zu privilegiren, wie es Justinian gemacht hat.

Allein die geistige Leblosigkeit wird dadurch nur vermehrt; an die Stelle des Chaos der Meinungen tritt die Willkühr privilegirter Meinungen. Wegen einer bestimmten Handlung, welche ich begangen habe, werde ich bestraft, nicht, weil sie meinem Volke für unrecht gilt, sondern weil ich nicht Richter bin, weil meine Auffassung des Gesetzes nicht privilegirt ist, — weil ich einen Richter finde, welcher das Gesetz so auffasst, dass für mich eine Strafe gefolgert wird, — weil ein gewissenloser Mensch Gesetzgeber ist, welcher, wenn die bestehenden Gesetze nicht ausreichen, vielleicht für Geld, ein Gesetz macht, welches mich verletzt. Das Recht ist hier ein Factum, welches das einzelne Individuum überfällt und zermalmt.

Noch schlimmer sind die Folgen dieser Weltanschauung auf dem Felde der Religion, wenn z. B. das Bekenntniss be-

stimmter Sätze geboten wird, oder in einer bestimmten Kirche den Bekennern bestimmter Sätze gewisse Vortheile angeboten werden. Das Gemeinsame sind dann die gleichen Worte des Bekenntnisses; das Glauben besteht in dem Bekennen, d. h. in dem Hersagen bestimmter Worte in bestimmter Reihenfolge. Römischer Weltanschauung zufolge hing allerdings die Wirksamkeit eines Gebetes z. B. von dem Hersagen bestimmter Worte in bestimmter Reihenfolge ab. Betete Jemand z. B.: Vater unser, so musste sein Gebet erhört werden, und war er der grösste Schuft; betete er dagegen: Unser Vater, so konnte sein Gebet nicht erhört werden, und war er der beste Mensch. Dies unsinnige Vertrauen zur Kraft der Phrase führte aber nothwendig zur Auflehnung gegen alles Göttliche im Menschen, zu den tollen Versuchen, Gott zu zwingen. Als die heiligen Hühner nicht fressen wollten, warf sie Claudius Pulcher ins Meer mit den Worten: Wenn sie nicht fressen wollen, so mögen sie saufen. Dass es den Römern bei diesem vermessenen Vertrauen zur Kraft der Phrase gelungen ist, sich ihrer nationalen Religion bis auf den letzten Rest zu entledigen, ist schon erwähnt worden. Und so wirkt römische Weltanschauung dem ihr inwohnenden Principe gemäss überall, wo sie herrscht, und wird wirken, bis sie an Individuen geräth, welche zäher sind, als diese Römer selbst, welche eher die ganze römische Weltanschauung in die Luft sprengen, als sich von ihr erdrücken und innerlich aussaugen lassen.

Dieser römischen Weltanschauung gegenüber erhob sich Fichte. Sie ist Syllogistik, welche ihre Syllogismen an bestimmte, als wahr überlieferte Sätze hängt; die überlieferten Sätze aber ohne Sprach- und Geschichtskenntniss, mittelst einer ganz veränderten Sprache, aus einer ganz veränderten Lebensansicht heraus, interpretirt, und so irgend einen beliebigen Unsinn zum Ausgangspuncte ihrer Syllogismen macht. So verhielt es sich mit den sämmtlichen Gegnern Fichte's. Weder die Juristen, noch die Theologen, noch die Philosophen wussten, von wem und aus welcher Zeit ihre ersten wahren Sätze herrührten, noch was sie ursprünglich, d. h. wirklich bedeuteten, noch kannten

sie ein einziges geschichtliches Gesetz. Irgend ein Sinn, welcher ihnen plausibel schien, wurde den Worten untergelegt, und daran wurden lange Syllogismenreihen gehangen; ihre ganze Kraft lag also im Syllogismus. Der Ausgangspunct, die ersten wahren Sätze, sind für diese Individuen ein Nichtgekanntes, ein ihnen Fremdes, welches mit ihrer Gesinnung nichts zu thun hat; man könnte sagen: sie wohnten auf ihren Lippen, aber nicht in ihrem Herzen.

6. Diesen Syllogistikern trat Fichte gegenüber. Fichte baut auch Syllogismen, geht auch von bestimmten als absolut wahr vorausgesetzten Sätzen aus; allein ihre Wahrheit kommt nicht äusserlich an ihn durch Hörensagen, wie bei seinen Gegnern, sondern ist in ihm, wird durch das innerste Wesen seiner lebendigen Individualität bedingt. Im Jahre 1794 identificirte Fichte den Satz und das Ich, und wir deuteten dies so, dass kein Satz für mich als wahr gilt, bei welchem Ich nicht dabei bin. Jetzt setzt er, dass jeder wahre Satz, welchen ich als wahr setze, in mir erst ein wahrer Satz geworden ist, dass er ursprünglich, nicht als Erkenntniss, sondern als Gefühl, als Gewissen, als Lebensprincip in mir liegt, und aus dieser Formlosigkeit die Satzesform erhält, Inhalt einer Erkenntniss wird. Fichte's erste Sätze sind daher mit dem lebendigen Individuum unabtrennlich verbunden, sie ruhen in der Gesinnung desselben, und sind nur wahr, sofern sie das lebendige Individuum erfüllen, seine Handlungsweise bestimmen. Es ist dies der Grundgedanke hellenischer Weltanschauung, der zufolge es um das Volk nicht dadurch wohl steht, dass bestimmte Phrasen wiederholt, nach ihnen die Individuen gemessen werden, dass ein mit bestimmten Sätzen beschriebener Wisch Papier von Geschlecht zu Geschlecht vererbt wird: sondern nach der es um das Volk wohl steht, wenn die Sätze der Vorfahren jede Generation lebendig erfüllen, die Staatsgesetze in der Gesinnung der Bürger leben und sie zu patriotischer Hingebung bestimmten, wenn die Sprachgebilde der Vorfahren die Nachkommen zu neuen Productionen begeistern. Römischer Legalität stellt Fichte hellenische Moralität gegenüber, der Gegensatz dieser Weltanschauungen steht im Atheismusstreite im Kampfe.

Fichte, von dem Principe der Sittlichkeit bestimmt, steht den Trägern römischer Weltanschauung gegenüber. Fichte hat in seinem Schema eine bestimmte Stelle, denn die Sittlichkeit wird von B aus construirt. Fichte wird von i aus bestimmt, er erkennt i in g, und erkennt dadurch das ganze Schema kighfed. Da er als Individuum, als B + C seinen Gegnern gegenübertritt, so ist hiermit schon die Bestimmung gegeben, durch welche der Gelehrte in seiner zweiten Periode definirt wird. Das Factum, dass Fichte als Individuum mit den Trägern römischer Weltanschauung in Streit geräth, und zwar in einen Streit über die Religion, bewirkt, dass A als Gott über B + C hinausgerückt wird, und der Wissenschaftslehrer in B + C eine Stelle erhält, denn er ist ein Individuum, d. h. B + C.

7. Aus dieser ersten nothwendigen Bestimmung folgen dann die übrigen. Fichte's Gegner gehen von bestimmten, festen, als wahr gegebenen Sätzen aus. Der Satz gilt aber Fichte'n als das Ursprüngliche, die ganze Natur ist ihm eine Mannigfaltigkeit von festen Sätzen; darum muss der Ausgangspunct seiner Gegner e sein, das sie in f erkennen. Freilich wird Fichte's Rechtssystem aus A deducirt, und A ist der feste Ausgangspunct; allein im Atheismusstreite stehen einander Individuen gegenüber, und daher müssen die Gegner desselben als B + C bestimmt werden; in B + C kann ihr Ausgangspunct aber nur e sein, da hier feste Sätze stehen.

Fichte's Gegner sind B + C, gehen von e aus, und erkennen e in f. Wer aber e in f erkennt, ist nach dem Schema als ighef bestimmt; er ist, was er ist, durch i. Da nun bei seinen Gegnern wesentliche Bestimmung ist von e auszugehen, so muss bei ihnen i schon den Charakter des e haben, Fichte muss ihnen den Vorwurf des Atheismus zurückgeben. Dieser Schluss bestimmt Fichte'n das als e gesetzte Moment schon in i zu setzen, so dass in i das reine i und der Keim des e, oder das actuelle i und das potentielle e steht. Hieraus folgt dann, da i durch ki gesetzt wird, e aber seinen Charakter als Nicht-Ich, als das Gegentheil von k, erst in h erhält, — dass Fichte zwischen k und i die Kluft potentiell setzen muss, welche *actu* erst in h eintritt. Sofern nun Fich-

te's Gegner das reine, durch ki gesetzte, i, das Sittengesetz, welches ihn selbst bestimmte, nicht anerkennen, statt des reinen i nur ein potentielles e in i haben, stehen sie ausserhalb seines Schema, er muss sie ganz herausweisen, als Individuen, welchen das charakteristische Merkmal der Menschheit, das reine i fehlt. Und in seiner Uebergangsperiode stellt sich Fichte mehrmals so zu ihnen; allein schliesslich, d. h. in der W. L. von 1804, räumt er ihnen doch die Stellung ein, dass sie in B + C von f aus das e erkennen, und auf Grund des e Syllogismen bauen. Das gemeine Bewusstsein, welches er 1804 dem philosophischen gegenüber construirt, erhält von diesen Gegnern die Bestimmung, dass es in f erkennende Syllogistiker sind, auf Grund des vorausgesetzten e.

8. Fichte's Gegner sind bestimmt als e + f in B + C. Allein dieser Bestimmung fehlt ein wesentliches Moment, das reine i, das Moralprincip, denn B + C ist nur durch dies i. Daher muss dies i anders woher genommen, und mit e + f zur Einheit des gemeinen Bewusstseins verbunden werden.

Fichte hatte im Atheismusstreite an das Publicum appellirt, und das Volk zum Richter gesetzt zwischen sich, dem Vertreter des Moralprincipes, und seinen Gegnern, den Vertretern des Rechtsprincipes. Das Volk ist ihm noch ein blosses Publicum, besteht ihm daher aus atomistischen Individuen B + C. Mit dem Publicum ist jedoch Fichte nicht im Streit, daher muss er ihm ausdrücklich i, das Sittlichkeitsprincip, zuschreiben. Allein das Publicum besteht nicht aus Gelehrten, sondern aus empirischen Ichen. Das empirische Ich ist in der Anschauung des e verloren, es lässt sich daher leicht mit den Gegnern Fichte's identificiren, welche e in f erkennen. Indem nun Fichte die Bestimmung seiner Gegner mit der des Publicums verbindet, gewinnt er die Bestimmung des gemeinen Bewusstseins. — Anknüpfungspunct ist die Bestimmung, dass das empirische Ich in der Anschauung des e verloren ist. Hierzu kommt die Bestimmung, dass e in f erkannt wird, und in f auf Grund des e Syllogismen gebaut werden. Bei jedem empirischen Ich des Publicums ist ausdrücklich i gesetzt. Da nun Fichte's Gegner und das Publicum zusammengeworfen werden, so ist auch i von k durch eine potentielle

Kluft getrennt, und wir erhalten ein gemeines Bewusstsein i + e + f, oder B + f, welches dem des Philosophen B + g gegenübersteht.

9. Zwischen dem gemeinen und dem philosophischen Bewusstsein ist nun eine Vermittelung möglich. Beiden gemeinsam ist i, das Moralprincip, und da für Fichte'n Moral und Religion Eins und dasselbe ist, so muss die Vermittelung auf dem Gebiete der Religion geschehen. Am Ende seiner zweiten Periode bringt sie Fichte in der Anweisung zum seligen Leben in der Art zu Stande, in welcher es ein Philosoph überhaupt vermag. Allein zu dem Versuche solcher Vermittelung bestimmte ihn schon der Atheismusstreit, und daher fällt schon in seine Uebergangsperiode ein solcher Versuch. Allein die dort versuchte Vermittelung war eine verfehlte, und führte nur zu einer scharfen Scheidung seiner ersten philosophischen Periode von der zweiten. Indem Fichte, in der Bestimmung des Menschen von 1800, das empirische Ich mit dem philosophischen Ich durch das praktische Ich vermittelt, A und C durch B, macht er B zum Ausgangspunct für das empirische und das philosophische Ich, sobald er erkennt, dass der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten in der Wirklichkeit nicht vermittelt ist. Die Motive zu dieser Bestimmung lagen aber im Atheismusstreite. Denn der Inhalt dieses Streites betraf die Religion, nach Fichte das Moralprincip, welches als für sich seiendes Princip A oder Gott ist; im Menschen aber i, das Gewissen, ist. Die Form des Streites war ein Streit von Individuen, und daher musste der Philosoph das A dem philosophischen Gotte einräumen, und sich selbst in B + C eine Stelle ertheilen. Somit bewirkte der Gegenstand des Atheismusstreites einmal, dass Fichte das empirische und das philosophische Ich durch das praktische Ich vermittelte, sodann aber auch, dass B gemeinsamer Ausgangspunct für die folgende Reconstruction des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten wurde. Die Begriffe, aus denen dann dieser Gegensatz reconstruirt wird, sind sämmtlich durch den Atheismusstreit an Fichte gekommen, oder durch denselben umgeprägt, beziehen sich auf das wirkliche Leben und die Religion, welche Inhalt der W. L. sind.

10. Fichte's Philosophie ist also in seiner zweiten Periode eine andere, als in der ersten. Die Veränderungen, welche darin vorgehen, können wir am Schema beobachten. Es leistet uns dieselben Dienste, welche die Instrumente dem Physiker, Chemiker, oder Physiologen leisten. Wie ein Elektrometer dem Physiker die kleinste elektrische Spannung anzeigt, so zeigt uns das Schema jede Veränderung an, welche in dem Begriffssysteme des Philosophen eintritt. Wir können an ihm uns orientiren, und haben daran ein Maass für die Philosophie, es wird uns daher auch in der Uebergangsperiode Fichte's leiten.

Die Veränderungen, welche die Philosophie Fichte's in seiner zweiten Periode gegen die der ersten Periode zeigt, sind durch folgende zwei Factoren bedingt: 1) durch die Natur des Schema, d. h. durch das in demselben gesetzte Verhältniss der Theile desselben zu einander; 2) durch den begrifflichen Inhalt des Atheismusstreites. Letzterer bewirkte, dass geändert wurde; die Natur des Schema bewirkte, dass in einer bestimmten Weise geändert wurde.

Der Atheismusstreit stellte Fichte'n, dem vom Moralprincipe beherrschten Gelehrten die Vertreter römischer Weltanschauung, Staatsbeamte, Theologen, Philosophen, kurz Syllogistiker, gegenüber. Der begriffliche Inhalt, welchen diese Individuen vertraten, bewirkte, dass in Fichte's philosophischem Begriffssysteme geändert wurde; das Schema zeigt uns dann, wie geändert worden ist.

Allein der Atheismusstreit ist nicht bloss ein Gegensatz von Begriffen, sondern auch ein Streit von Individuen, ein geschichtliches Ereigniss. Es treten daher in ihm Factoren auf, welche in keinem philosophischen Begriffe erschöpft sind, sondern ein Tieferes, über jede begriffliche Bestimmtheit Ueberschiessendes, enthalten. Die Gegensätze sind lebendige Individuen. Fichte geht nicht auf in seinen Sittlichkeitsbegriffen, die Staatsbeamten nicht in ihren juristischen Rechtsbegriffen, die Theologen nicht in ihren theologischen, die Philosophen nicht in ihren philosophischen Begriffen, das Publicum, an welches Fichte appellirt, nicht in den Bestimmungen des empirischen Ich. In Allen wirkt ein über die Bestimmtheit des Begriffes Ueberschiessendes, die Nationali-

tät. Dies Moment wirkt im Atheismusstreite mit, bestimmt Fichte'n ebenfalls, und tritt in der Uebergangsperiode in sein Bewusstsein. Fichte athmet den lebendigen Hauch der geschichtlichen Wirklichkeit, des Volkslebens ein. Er tritt vor das Volk hin, ahndet es, dass es ein Volk giebt, allein er weiss mit dem Begriffe des Volkes nichts zu machen. Er muss ihn daher mit philosophischer Resignation liegen lassen, als ein ihm Unbekanntes, Unbegreifliches, und sich, seinem philosophischen Begriffssysteme gemäss, die geschichtliche Wirklichkeit deuten. Auch hier wird uns das philosophische Schema als Maass dienen, denn es wird uns zeigen, dass Fichte auf Begriffe stösst, welche in dem Schema keinen Platz finden, welche über die Schranken des philosophischen Denkens hinausgehen. Was ein Volk ist, das kann kein Philosoph begreifen.

Da Fichte im Atheismusstreite den Hauch der geschichtlichen Wirklichkeit einathmet, so wird er auch getrieben, die geschichtlichen Bedingungen der Philosophie zu ahnden. Schon oben ist bemerkt worden, dass Fichte gerade in dieser Zeit es ahndet, dass er Sprachbildner ist, und wir werden in der Uebergangsperiode finden, dass er bestimmte, in unserer Flexionssprache gegebene Begriffe als die absolute Voraussetzung seiner Philosophie setzt.

Freilich zeigt sich der Einfluss der geschichtlichen Wirklichkeit auf Fichte nur an diesen beiden Endpuncten des philosophischen Systems, in der Ahndung, dass es ein Volk giebt, dass er selbst Glied eines lebendigen Volkes ist, und in der Ahndung, dass alles Philosophiren auf sprachlich gegebenen Bedingungen beruht, dass der Philosoph Sprachbildner ist. Alle anderen Momente der geschichtlichen Wirklichkeit deutet er sich philosophisch, setzt sie in philosophische Begriffe um, und reducirt sie auf sein Schema. Ihr geschichtlicher Ursprung ist oft noch sehr deutlich, allein ihre Reduction auf das Schema zeigt uns, dass sie eine philosophische Umbildung erfahren haben.

11. Indem Fichte den Einfluss aller dieser Momente erfuhr, wurde sein philosophisches Bewusstsein erschüttert; und die Folgen dieser Erschütterung seines Bewusstseins bewirken eben die Uebergangsperiode von 1798 bis 1804.

Auf ihn wirkte der Hauch des lebendigen Lebens, der geschichtlichen Wirklichkeit, auf ihn wirkte das Begriffssystem seiner Gegner, und sein eigenes; auf ihn wirkte die Natur seines Schema. Durch den Einfluss dieser Momente wurde Fichte's philosophisches Bewusstsein erschüttert; wir haben daher die Erschütterung an allen Theilen seines Systems zu beobachten. Es wurde sein philosophisches Princip erschüttert, es wurden die inhaltsvolleren Bestimmungen über Moral, Recht, den Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten erschüttert. Wir werden die Erschütterung daher auf diesen Gebieten zu beobachten haben, um demnächst zu sehen, wie die erschütterten Begriffe sich zu einem neuen Ganzen zusammenfügen.

I. Die Erschütterung von Fichte's philosophischem Bewusstsein.

Fichte's philosophisches Bewusstsein wurde im Atheismusstreite erschüttert, d. h. der begriffliche Inhalt, welchen seine Gegner vertraten, nöthigte ihn zu Bestimmungen, welche das Verhältniss aller Theile seines Systemes zu einander veränderten. Wir beginnen daher mit der Erschütterung seines philosophischen Bewusstseins.

A. Fichte und seine Gegner.

1. Als der Atheismusstreit ausbrach, war Fichte selbst schon zu Bestimmungen gekommen, durch welche er in einen schroffen Gegensatz gegen die Vertreter römischer Weltanschauung, die Syllogistiker, trat. In dem Aufsatze, welcher

die Veranlassung zum Ausbruch dieses Streites gab, sagt er nämlich: „Es giebt keinen festen Standpunct, als den angezeigten", (demzufolge das Gewissen dem Menschen seine moralische Bestimmung giebt, und der Glaube an dieselbe der Grund aller Gewissheit ist), „nicht durch die Logik, — sondern durch die moralische Stimmung begründeten; und wenn unser Räsonnement bis zu diesem entweder nicht fortgeht, oder über ihn hinausgeht, so ist es ein grenzenloser Ocean, in welchem jede Woge durch eine andere fortgetrieben wird". Denn „selbst diejenige Gewissheit, welche alles mein Denken begleitet, und ohne deren tiefes Gefühl ich nicht einmal aufs Speculiren ausgehen könnte, würde ohne jenen festen Standpunct schlechterdings unerklärbar sein", welcher „nur durch sich selbst, keinesweges durch einen logischen Denkzwang constituirt werden kann" *). — Hier tritt der Begriff der Gewissheit wieder auf, welcher bei der Begründung des Fichte'schen Systems 1794 eine so grosse Rolle spielte. Wenn damals das lebendige Individuum den Begriff Ich aussprach, so war Gewissheit vorhanden, denn es war der Satz: Ich bin Ich gesetzt, und an diesen Satz konnten die Logiker ihre Syllogismen hängen. Hier liegt die Gewissheit allein in der inneren Stimmung, nicht in dem logischen Denken, selbst nicht einmal in der Satzform. Daher tritt hier das lebendige, sittliche Individuum in einen Gegensatz gegen die Logiker, und den Zwang des Syllogismus.

2. Eine Veränderung des philosophischen Principes ging aus diesem Gegensatze für Fichte aber erst hervor, als er im wirklichen Leben Syllogistikern gegenüberstand, welche aus vorausgesetzten wahren Sätzen, deren Wahrheit sie auf Autorität angenommen hatten, deducirten. Als diese ihn des Atheismus beschuldigten, wurde er genöthigt, sich ihre Beschuldigung klar zu machen. „Meine Lehre ist atheistisch, sagen sie. Was enthält denn nun eigentlich diese atheistische Lehre, und

*) Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltordnung. 1798. Werke. Th. 5. p. 182.

wird insbesondere in jenem verschrienen Aufsatze über Religion und Glauben an Gott behauptet?"

„Was ist wahr; was ist gut? — Die Beantwortung dieser Fragen, die jedes philosophische System beabsichtigen muss, ist auch das Ziel des meinigen. Dieses System behauptet zuvörderst gegen diejenigen, welche alles Gewisse in der menschlichen Erkenntniss läugnen, dass es etwas absolut Wahres und Gutes gebe. Es zeigt gegen diejenigen, welche unsere gesammte Erkenntniss aus der Beschaffenheit unabhängig von uns vorhandener Dinge erklären wollen, dass es nur insofern Dinge für uns giebt, als wir uns derselben bewusst sind, und wir sonach mit unserer Erklärung des Bewusstseins zu den von uns unabhängig vorhandenen Dingen nie gelangen können. Es behauptet — und darin besteht sein Wesen, — dass durch den Grundcharakter und die ursprüngliche Anlage der Menschheit überhaupt eine bestimmte Denkart festgesetzt sei, die zwar nicht nothwendig bei jedem Einzelnen in der Wirklichkeit sich finde, auch sich ihm nicht andemonstriren lasse, wohl aber einem Jeden schlechterdings angemuthet werden könne. Es gebe etwas den freien Flug des Denkens anhaltendes und bindendes, bei welchem jeder Mensch sich beruhigen müsse, welches in unserer eigenen Natur, aber freilich ausserhalb des Denkens selbst, liege; indem, was das letztere betrifft, dem Skepticismus die absolute Unaufhaltsamkeit der Speculation durch ihre eigenen Gesetze vollkommen zuzugeben sei" *). Fichte setzt sich einem philosophischen Systeme entgegen, welches die Erkenntniss C aus den vorausgesetzten Dingen e erklärt. Dagegen macht Fichte geltend, dass in C ein Moment sei, welches den freien Flug des Denkens hemme, welches ausserhalb C in i liege, aber C binde. „Unaustilgbar ertönt im Menschen die Stimme, dass etwas Pflicht sei", diese Stimme „bestimmt seinen Willen und sein Handeln", und „giebt ihm das Bewusstsein einer höheren, über alle Sinnlichkeit erhabenen Bestimmung". Die Folge hiervon

*) Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus. 1798. Werke. Th. 5. p. 202. 203.

ist aber, dass „das Bewusstsein durch mein System in einen nothwendigen Zusammenhang gesetzt wird“ *). Es geht i nach C, setzt durch h das e, und den Gegensatz von f und g.

„Diese Lehre ist es, welche jene Atheismus nennen“. „Sie mögen ihre guten Gründe dafür haben, ich mag sehen, wie ich diese Gründe entdecke“ **).

3. Nach mir ist die Beziehung der Gottheit auf uns, als sittliche Wesen, das unmittelbar gegebene“ (i ist gegeben, und durch ki die Beziehung des A auf uns). „Nach meinen Gegnern sollen jene Beziehungen der Gottheit auf uns erst gefolgert und abgeleitet sein aus einer, unabhängig von diesen Beziehungen stattfindenden Erkenntniss des Wesens Gottes an und für sich; und in dieser Erkenntniss soll überdies noch, nach einigen mehr, nach anderen weniger liegen, das gar keine Beziehung auf uns hat“. (A ist von B + C absolut getrennt, es fehlt die Verbindung des ki). „Ich bekenne von Wärme und Kälte nur dadurch zu wissen, dass ich wirklich erwarme, oder friere; sie kennen, ohne je in ihrem Leben eine Empfindung von dieser Art gehabt zu haben, die Wärme und Kälte als Dinge an sich, und bringen erst nun, zufolge dieser Erkenntniss, Frost oder Hitze in sich hervor durch die Kraft ihrer Syllogismen. Mein Unvermögen, dergleichen Syllogismen zu machen, ist es, was sie meinen Atheismus nennen“. Fichte empfindet Wärme und Kälte in B als i + e; seine Gegner setzen in e Wärme und Kälte als Dinge an sich, erkennen diese in f, und bringen e durch die Kraft ihrer Syllogismen nach i, wo im Individuum Wärme und Kälte eintritt.

„Um zu dieser Erkenntniss des göttlichen Wesens, welche sie selbst keineswegs für eine unmittelbare Erkenntniss ausgeben, unabhängig von den Beziehungen der Gottheit auf uns, welche sie erst davon ableiten wollen, zu gelangen, müssen sie nothwendig Erkenntnissquellen haben, die mir verschlossen sind. So ist es; aus der Existenz und Beschaffenheit einer Sinnenwelt schliessen sie auf das Dasein und die

*) a. a. O. p. 204. 205

**) a. a. O. p. 213.

Eigenschaften Gottes. Eben indem man ihnen eine solche Existenz der Sinnenwelt, als unabhängig von unserer Vorstellung, und diese Vorstellung, als unabhängig von unserer sittlichen Bestimmung, geradezu abläugnet, machen sie diesen Schluss; beweisen sie aus dieser Existenz, anstatt, wie nun Noth thäte, sie selbst erst zu beweisen; und zur wohlverdienten Strafe ihrer Beweise im Cirkel bringen sie bei dieser Gelegenheit sehr unverständliche Lehren vor. Sie lassen entweder aus Nichts nicht nur Etwas und Viel, sondern Alles entstehen; oder sie lassen durch die blossen Begriffe einer reinen Intelligenz einen unabhängig von denselben vorhandenen Stoff an sich geformt werden; fassen den Unendlichen in einen endlichen Begriff; und bewundern die Weisheit Gottes, dass er alles gerade so eingerichtet hat, wie sie selbst es auch gemacht hätten" *). Sie setzen e voraus, schliessen in f auf Grund des e, und gewinnen durch ihre Syllogismen in f einen Gott, oder A.

„Ich sage, dass der Begriff von Gott, als einer besonderen Substanz, ein unmöglicher und widersprechender Begriff sei. Ich sage, dass der Beweis des Daseins Gottes aus dem Dasein einer Sinnenwelt unmöglich und widersprechend ist. Ich läugne also allerdings einen substantiellen, aus der Sinnenwelt abzuleitenden Gott. Dadurch nun, dass ich dies läugne, werde ich ihnen, ohnerachtet alles anderen, was ich über einen übersinnlichen Gott und über den moralischen Glaubensgrund bejahe, zum Gottesläugner überhaupt. Was ich bejahe, ist sonach für sie nichts, absolut nichts; es giebt überhaupt für sie nicht anderes, als Substantielles oder Sinnliches, sonach auch nur einen substantiellen und aus der Sinnenwelt abzuleitenden Gott". Jene setzen e, steigen von f durch hgik nach A auf; Fichte dagegen geht von A durh kighe nach e.

„Zuvörderst nun: warum giebt es für sie nichts anderes, und warum ist ihnen dann das Uebersinnliche nichts, für sie gar nicht, auch nicht seiner Möglichkeit nach, vorhanden? Das

*) a. a. O. p. 214. 215.

kann ich ihnen sagen", denn „ich kenne das System meiner Gegner von Grund aus; ich kenne es besser, als es viele unter ihnen selbst kennen". „Die Sphäre unserer Erkenntniss wird bestimmt durch unser Herz; nur durch unser Streben umfassen wir, was je für uns Dasein wird". Jeder ist zunächst B, Streben. „Jene bleiben mit ihrem Verstande bei dem sinnlichen Sein stehen, weil ihr Herz durch dasselbe befriedigt wird; sie kennen nichts über dasselbe hinaus Liegendes, weil ihr Trieb nicht über dasselbe hinausgeht. Sie sind Eudämonisten in der Sittenlehre, müssen sonach wohl Dogmatiker werden in der Speculation. Eudamonismus und Dogmatismus sind, wenn man nur consequent ist, nothwendig bei einander, ebenso wie Moralismus und Idealismus". Fichte's Gegner setzen also e voraus, construiren mittelst Syllogismen in f ihren Gott A. Ihre Syllogistik in C wird durch B bedingt. In B steht aber für Fichte das Gewissen in i, welches strebt; bei seinen Gegnern findet ein Streben in i auch nothwendig statt, da jedes Individuum B + C ist; allein bei ihnen hat i den Charakter des e. Somit giebt es differente Individuen, B + C: jedes ist ighfe; allein bei Fichte ist i das reine, durch ki gesetzte Sittengesetz, bei seinen Gegnern hat i den Charakter des e. Auf diesem Wege bringt also Fichte e nach i, und setzt in i schon das potentielle e.

„Dieser ihr substantieller und um der Sinnenwelt willen angenommene Gott, was ist er denn nun für ein Wesen?" „Er ist nothwendig ein im Raum ausgedehnter Körper, welche Umrisse man übrigens auch seiner Gestalt gebe" *).

4. „Ich gehe zum zweiten Gliede ihrer Rüge. Wie fällt denn ein Gott, der um der Sinnenwelt willen angenommen wird, und von einem Herzen, das über dieselbe sich nicht zu erheben vermag, — nothwendig aus? — Ihr Endzweck ist immer Genuss, ob sie denselben nun grob begehren, oder noch so fein ihn geläutert haben, Genuss in diesem Leben, und wenn sie eine Fortdauer über den irdischen Tod hinaus sich gedenken, auch dort Genuss: — sie kennen nichts anderes, als

*) a. a. O. p. 216. 217.

Genuss. Dass nun der Erfolg ihres Ringens nach diesem Genusse von etwas unbekanntem, dass sie Schicksal nennen, abhänge, können sie sich nicht verhehlen. Dieses Schicksal personificiren sie — und dies ist ihr Gott. Ihr Gott ist der Geber alles Genusses, der Austheiler alles Glücks und Unglücks an die endlichen Wesen: dies ist sein Grundcharakter.

Auf dem angezeigten Wege des unausfüllbaren Sehnens nach Genuss sind sie zu diesem Gotte gekommen; und sie irren sich sonach und thun ihrem eigenen Glauben Unrecht, wenn sie ihn für mittelbar, für eine Folge von anderen Erkenntnissen halten. Er ist ebenso unmittelbar, wie der unsrige; er geht, so wie dieser, vom Herzen aus und nicht vom Verstande. Dass sie die Sinnenwelt, welche den letzten Zweck auch von ihrem Dasein in sich enthält, für an sich existirend, für etwas Wirkliches halten; und ihrem Gotte, der in derselben Glück und Unglück austheilen soll, die absolute Herrschaft über dieselbe zuschreiben, so dass er auch ihr Schöpfer sein muss, indem sie sonst nicht gänzlich von ihm abhinge, ist ganz consequent, und ihrem Systeme nothwendig. Nur irren sie sich über die Weise, wie sie zu dieser Annahme kommen. Sie wissen es in der That unmittelbar und haben es nicht durch Schlüsse. Was sie für Demonstrationen ausgeben, sind blosse Wiederholungen dessen, was ihr Herz ganz unabhängig von allen Demonstrationen glaubt" *). Fichte's Gegner sind also B + C; bei ihnen ist jedoch i das Streben nach Genuss, hat also den Charakter des in e gesetzten Momentes, und ihre Demonstrationen in C sind durch dies in i gesetzte e bedingt.

5. „Dass ihr Gott den oben angegebenen Grundcharakter wirklich trage, dass er der Herr des Schicksals und der Geber der Glückseligkeit sei, dass es bei der Schöpfung der Welt sein Plan gewesen sei, die höchstmögliche Summe des Genusses hervorzubringen; dessen haben sie gar kein Hehl; es geht durch ihr ganzes System hindurch, sie erschöpfen ihre Beredsamkeit, um es als etwas sehr sublimes einzuschärfen, sie sind

*) a. a. O. p. 218.

darüber so unbefangen, dass ich es im Geiste mit ansehe, mit welchem Beifall die mehrsten von dieser Denkart die von mir soeben gegebene Beschreibung ihres Gottes lesen, sich freuen, dass ich die Sache so wohl darstelle, und ihnen Gerechtigkeit wiederfahren lasse, und wie weit entfernt sie sind, sich einfallen zu lassen, dass man dagegen etwas haben könne.

Und dadurch legen sie denn ihre radicale Blindheit über geistliche Dinge, ihre gänzliche Entfremdung von dem Leben, das aus Gott ist, völlig an den Tag. Wer da Genuss will, ist ein sinnlicher, fleischlicher Mensch, der keine Religion hat, und keiner Religion fähig ist; die erste wahrhaft religiöse Empfindung ertödtet in uns auf immer die Begierde. Wer Glückseligkeit erwartet, ist ein mit sich selbst und seiner ganzen Anlage unbekannter Thor; es giebt keine Glückseligkeit, es ist keine Glückseligkeit möglich; die Erwartung derselben, und ein Gott, den man ihr zufolge annimmt, sind Hirngespinste. Ein Gott, der der Begier dienen soll, ist ein verächtliches Wesen; er leistet einen Dienst, der selbst jedem erträglichen Menschen ekelt. Ein solcher Gott ist ein böses Wesen; denn er unterstützt und verewigt das menschliche Verderben und die Herabwürdigung der Vernunft. Ein solcher Gott ist ganz eigentlich der Fürst der Welt, der schon längst durch den Mund der Wahrheit, welchem sie die Worte verdrehen, gerichtet und verurtheilt ist. Ihr Dienst ist Dienst dieses Fürsten. Sie sind die wahren Atheisten, sie sind gänzlich ohne Gott, und haben sich einen heillosen Götzen geschaffen. Dass ich diesen ihren Götzen nicht statt des wahren Gottes will gelten lassen, dies ist es, was sie Atheismus nennen. Dies ist's dem sie Verfolgung geschworen haben" *). Der Gott seiner Gegner, oder ihr A, ist das als e, als Nicht-Ich, gesetzte Moment des Schema; A hat den Charakter des e, nicht des i.

„Aber es ist fern von meinem Herzen, sie auf eine gehässige Weise mit der Benennung Atheisten zu bezeichnen.

*) a. a. O. p. 219.

Meine Religion lehrt mich vielmehr, sie zu bedauern, dass sie das Höchste und Edelste gegen das Geringfügigste aufgeben".

„Um sie mit sich selbst noch näher bekannt zu machen, prüfen wir noch ferner ihren Götzen — der heilige Name Gottes kommt ihm nun einmal nicht mit Recht zu. — *Eigenwillig*, wie sie selbst sind, nach deren Bilde er geformt ist, knüpft er die von ihm zu erwartende Glückseligkeit an die Erfüllung gewisser Bedingungen, schlechthin weil er nun einmal diese Bedingungen will. Je unbegreiflicher dieser Wille, desto glaubwürdiger ist es, dass es sein Wille sei; denn dadurch wird er um so mehr ein unerforschlicher, d. i. ein eigensinniger Gott, dem seine Uebermacht statt alles Rechts gilt. *Erfüllung gewisser Ceremonien, Hersagen gewisser Formulare, Glaube an unverständliche Sätze, wird das Mittel bei ihm sich einzuschmeicheln, und seiner Segnungen theilhaftig zu werden*". Ein Historiker könnte das Wesen römischer Weltanschauung nicht treffender charakterisiren. Allerdings ist die Ceremonie, ist die Phrase etwas, wenn die Gesinnung des Individuums dabei ist; aber ohne diese Gesinnung ist sie nichts — gar nichts, wie schon der Apostel Paulus im Römerbriefe mit unerreichbarer Schärfe entwickelt hat. — „Geht die Sache noch am erträglichsten, so wird die *Tugend* dieses Mittel; es versteht sich die blosse äussere Ehrbarkeit: denn die wahre Moralität besteht darin, dass die Pflicht schlechthin, um ihrer selbst willen geübt werde, und wo Genuss als Belohnung beabsichtigt wird, da ist die Sittlichkeit schon aufgegeben und unwiederbringlich vertilgt. In dieser Function hat jener Gott wenigstens das Verdienst, mangelhaften Polizeianstalten nachzuhelfen" *).

„Dieses System ist es, in dessen Munde die erhabenste und heiligste Lehre, die je unter Menschen kam, die des *Christenthums*, allen ihren Geist und Kraft verloren, und sich in eine entnervende Glückseligkeitslehre verwandelt hat. Ich will sie nicht beschuldigen, dass sie diese Lehre muthwil-

*) a. a. O. p. 220. 221.

lig verdrehen: aber so wie dieselbe nur in ihre Sphäre gelangt, verliert sie ihren erhabenen Sinn. Jene sehen in ihr absolut nichts; und deuten und drehen nun so lange an ihr, bis ein Sinn herauskommt, den sie fassen können. Durch ihren Mund redet der, der die Leiden erduldete, da er Freuden hätte haben können, wie ein feiner Epikuräer" *).

So charakterisirt Fichte seine Gegner, und bezeichnet als „die Quelle des Uebels — die eudamonistische, oberflächliche, schöngeisterische, süssschwatzende Philosophie" **). Zu ihr rechnet er aber auch die Theologie seiner Zeit. „Ein grosser Theil unserer Theologie ist solche Philosophie, und ein grosser Theil unserer Bücher für den religiösen Volksunterricht, Katechismen, Gesangbücher und dergleichen ist Theologie. Ich bin sonach mit ihnen, insofern sie dies sind, im Streite, nicht soweit sie Religion sind" †).

6. „Der Mittelpunct des Streites zwischen mir und meinen Gegnern ist der: dass wir in zwei verschiedenen Welten stehen, und von zwei verschiedenen Welten reden, — sie von der Sinnenwelt, ich von der übersinnlichen; dass sie alles auf Genuss beziehen, welche Gestalt nun auch dieser Genuss haben möge, ich alles auf reine Pflicht.

Durch diese absolute Entgegensetzung der Principien wird nun, inwieweit wir beide consequent sind, nothwendig unser ganzes Denksystem, unsere Philosophie und unsere Religion entgegengesetzt. Was mir das allein Wahre und Absolute ist, ist für sie gar nicht vorhanden, ist für sie Chimäre und Hirngespinst: was sie für das wahre und Absolute halten, ist nach mir blosse Erscheinung, ohne alle wahre Realität.

Zu diesen Principien alles unseres Denkens sind wir nun beide nicht durch das Denken selbst gelangt, sondern durch etwas, das höher liegt, als alles Denken, und das ich hier füglich das Herz nennen kann. Aber was wir selbst nicht auf dem Wege des Räsonnements erlangt haben, können wir auf diesem Wege auch keinem anderen mittheilen; wir können also ge-

*) a. a. O. p. 222. **) a. a. O. p. 223.

†) Rückerinnerungen, Fragen, Antworten. 1799. Werke. Th. 5. p. 347.

genseitig uns unsere Principien nicht erweisen. Was wir uns auch demonstriren mögen, demonstriren wir doch immer aus jenen Prämissen, und unsere Folgerungen gelten uns gegenseitig nur, wenn wir uns die Prämissen zugeben; diese aber läugnen wir uns ja von beiden Seiten entschieden ab. Es ist also schlechthin unmöglich, dass wir uns gegenseitig widerlegen, überzeugen, belehren. Ich müsste ihre Gesinnung annehmen, um ihre Wahrheit anzuerkennen; und dieses ist, nachdem ich nun einmal da bin, wo ich bin, unmöglich. Oder sie müssten meine Gesinnung annehmen, um meine Wahrheit anzuerkennen, und dies halte ich von meiner Seite allerdings für möglich; ja ich bin im Gewissen verbunden, zu glauben, dass sie dieselbe dereinst noch annehmen werden, aber nöthigen kann ich sie dazu auf keine Weise" *).

Der Gegensatz ist also der: Fichte's Gegner setzen e, die Welt, das Nicht-Ich, voraus; bauen auf Grund dieses e in f Syllogismen, und demonstriren sich dadurch einen Gott. Aber dies können sie nicht anders, als durch i, durch ihr Herz. Bei ihnen ist i Trieb zum Genuss; und da i durch A gesetzt ist, A, ihr Gott, Spender alles Genusses. — Ihnen gegenüber behauptet Fichte, dass e, die Welt, nicht a priori sei, sondern durch kigh gesetzt werde; dass das Individuum B + C nicht a priori Syllogismen in C baue, sondern dass alles Denken durch i, das sittliche Gefühl, bedingt sei; dass das Individuum sich i nicht andemonstriren könne, sondern es ursprünglich in sich finde, da A durch ki, das sittliche Gefühl, in B setze; dass endlich A nicht Spender der Glückseligkeit, sondern das Sittengesetz sei. Fichte sowohl, als auch seine Gegner sind Individuen, B + C, aber bei Fichte ist i, das sittliche Gefühl, das Erste, welches ghfe setzt; bei seinen Gegnern ist i Trieb nach Genuss, und dieser setzt ihr f und ihr e. Das, was Fichte's Gegner als i setzen, ist ihm also das potentielle e. Sobald er seine Gegner nun in eine Beziehung zu sich selbst setzt, hat er die Bestimmung gewonnen, dass e potentiell schon in i ist. Dann aber muss k

*) Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus. 1798. Werke. Th. 5. p. 228. 229.

von i durch eine Kluft getrennt sein; dies geschieht erst da durch, dass B + C von A abgelöst wird. Zunächst aber steht Fichte zu seinen Gegnern in einem schroffen Gegensatz. Beide sind B + C, bei beiden wird von i vom Herzen aus gesetzt; aber bei ihm ist i der durch ki geselzte sittliche Trieb, bei jenen ist i der Trieb nach Genuss, oder das Princip des e.

7. Daher sagt Fichte: „Da dieses alles sich so verhält, mein Vorschlag zur Güte! — Haben wir beide lieber von nun an unmittelbar gar nichts mehr mit einander zu thun. Wenden sie sich lieber an diejenigen, bei denen sie noch hoffen können, Eingang für ihre Lehre zu finden; und ich will dasselbe von meiner Seite thun" *).

Allein trotzdem dass Fichte hier seine Gegner aufgiebt, er fest bei seinem Sittlichkeitsprincipe beharrt, so erfahren die Theile seines Schema doch eine Veränderung ihres Verhältnisses zu einander. Fichte und seine Gegner stehen einander als Individuen gegenüber, jeder ist B + C. Dadurch wird Fichte genöthigt, die Begriffe geltend zu machen, welche bei ihm in B und C stehen. Diese Geltendmachung lockert aber die Verbindung von A und B auf, und bereitet es vor, dass Fichte, als er seine Gegner wieder in Beziehung zu sich setzte, in i sowohl das reine i, das sittliche Gefühl, als auch das potentielle e setzte, wodurch die in h *actu* gesetzte Kluft, potentiell schon zwischen k und i zu stehen kommt. Diese Loslösung des B + C von A nimmt nun Fichte gerade in dem Augenblicke vor, wo er sein philosophisches System am energischsten behauptete, woraus erhellt, dass er unbewusst diese Veränderung vornimmt, aber getrieben durch die äusserlich an ihn hinantretenden Forderungen des Lebens.

B. Die Ablösung des practischen und des theoretischen Ich vom absoluten Ich.

1. Fichte, von seinen Vorgesetzten zur Verantwortung gezogen, hatte seine Philosophie zu vertheidigen. Seinen An-

*) a. a. O. p. 232.

Klägern stand er als Individuum gegenüber, daher hatte er die Puncte zu rechtfertigen, wodurch er sich von seinen Gegnern unterschied. Indem er dies mit aller Gewissenhaftigkeit thut, löst er unbewusst sein practisches und theoretisches Ich vom absoluten Ich ab.

Indem er das Wesen seiner Philosophie darlegt, sagt er: „Alles unser Denken ist ein Schematisiren, d. h. ein Construiren, ein Beschränken und Bilden einer für unser Gemüth beim Denken vorauszusetzenden Grundlage (Schema)".

„Dergleichen Schemata giebt es zwei: Handeln (reines, selbständiges, schlechthin anfangendes, lediglich in sich selbst gegründetes Handeln) und ausgedehnter Stoff. (Die Zeit liegt zwischen beiden, ist das Vermittelnde von beiden, und die Erörterung derselben gehört nicht hierher)". Das Handeln liegt in i; der ausgedehnte Stoff in e; in B ist also der Gegensatz.

„Das erstere Schema wird uns gegeben durch das Pflichtgebot; durch den absoluten, in keinem anderen Denken oder Sein begründeten Gedanken, dass wir schlechthin etwas thun sollen. Dieser Gedanke, und das durch ihn gegebene Schema Handeln, ist die Basis unseres Wesens; ist das, wodurch allein wir sind, und worin einzig unser wahres Sein besteht". Das erste Schema ist: i bestimmt e; i ist das sittliche Gefühl, und i + e oder B ist die Basis unseres Wesens. B ist so, es wird nicht erst durch ki, in i liegt auch ein Princip der Ruhe, nicht nur das des Strebens.

„Das zweite Schema entsteht uns vermittelst der Auffassung des ersteren durch unser sinnliches Vorstellungsvermögen: Einbildungskraft genannt. Was wir erblicken, ist immer das erste; das Instrument, gleichsam das gefärbte Glas, durch welches hindurch wir unter gewissen Bedingungen es allein erblicken können, ist die Einbildungskraft; und in diesem gefärbten Glase verändert es seine Gestalt, und wird zum zweiten". Das zweite Schema e entsteht, es ist noch nicht in i, sondern wird in C, und zwar durch die Einbildungskraft in h, welche e setzt. Das, was wir erblicken ist aber schon in i, da nur i nach C fortgeht, und durch h das e setzt; in

i ist also schon das potentielle e, allein vom reinen i nicht zu unterscheiden. Aus diesem, mit dem reinen i eng verbundenen, potentiellen e wird erst ein actuelles e durch h, durch die Einbildungskraft, welche die Gestalt jenes, mit dem i eng verbundenen, potentiellen e so verändert, dass es ein actuelles e wird.

„Ich nenne das erstere das übersinnliche, das zweite das sinnliche: die Art, des ersten unmittelbar sich bewusst zu werden, intellectuelle, die Art, des zweiten unmittelbar sich bewusst zu werden, sinnliche Anschauung". Das erstere ist das reine i, das zweite das actuelle e. Beider werde ich mir bewusst in C, und zwar durch die Anschauung in C. Das reine i wird in g angeschaut (intellectuell), das actuelle e wird in f angeschaut (sinnlich).

„Es giebt eine Region des Bewusstseins, in welcher die sinnliche Ansicht des einigen wahren Stoffes alles unseres Bewusstseins, des Uebersinnlichen, begleitet von einem Gefühle (dem Sinnengefühle, dem Eindrucke), sich uns schlechthin aufdringt; in welcher Region sonach, ohne die Erörterungen und Ableitungen einer Transcendentalphilosophie, das Sinnliche als Erstes, Ursprüngliches, für sich Existirendes erscheint. Diese Region ist die gesammte äussere Erfahrung. Nur demjenigen, was in dieser Region liegt, kommen diejenigen Bestimmungen in unserem Denken zu, die wir in der Sprache durch das Prädicat des Seins (Beharrens und Bestehens) bezeichnen; nur ihm die weiteren Bestimmungen dieses Seins, Substantialität, Causalität u. s. w. — Nur der Gegenstand der Erfahrung ist, und es ist nichts, ausser der Erfahrung (welches schlechtweg gebrauchte ist, freilich etwas ganz anderes bedeutet, als die logische Copula: ist. In dieser Bedeutung bedienen wir uns in der Pphilosophie, für Philosophen, dieses Ausdrucks; und es ist nicht unsere Schuld, wenn Leute, die unseren Sprachgebrauch nicht gelernt haben, doch unsere Schriften lesen und beurtheilen)". Es giebt also ein Bewusstsein in f, welches e sinnlich anschaut; allein e ist nur das durch h gefärbte i, welches durch die in h erhaltene Färbung

als entgegengesetzt dem reinen i erscheint. In f erscheint also e als das Erste, und wird nicht als identisch mit i erkannt; dies erkennt nur der Transcendental-Philosoph, welcher in g erkennt, dass A durch ki eben ighfe setzt. In ef liegt die äussere Erfahrung, nur dem e kommt das Prädicat des Seins oder Beharrens zu. Somit hat Fichte seine Gegner, seinem Schema gemäss, construirt, und sich selbst gegenübergesetzt. Fichte, wie seine Gegner sind Individuen B + C; Fichte erkennt das i in g, seine Gegner erkennen e in f.

2. „In dieser Region ist der Begriff Erkenntniss; und man nennt diesen Boden den theoretischen". In f ist die Erkenntniss, welche e voraussetzt.

„Neben dieser versinnlichten Ansicht des einigen wahren Urstoffes alles unseres Bewusstseins, des Uebersinnlichen, und mit derselben unzertrennlich vereinigt, giebt es noch eine andere Art desselben, die durch das blosse reine Denken. Diese Ansicht giebt das unmittelbare Bewusstsein unserer moralischen Bestimmung. Was in dieser Form, d. h. nicht durch Sinneneindruck gegeben wird, ist, den Vernunftgesetzen gemäss, nicht als Stoff im Raume nach dem zweiten Schema zu construiren, und wer es so construirt, denkt vernunftwidrig; es ist als ein Handeln zu construiren, nach dem ersten Schema; und es kommt ihm kein mögliches sinnliches Prädicat, nicht das des Seins, der Substantialität u. s. f. zu. Wer ihm ein solches Prädicat beilegt, verfährt vernunftwidrig. In Rücksicht des Einen Theils dessen, was in dieser Sphäre liegt, anerkennt man jene Bemerkung als allgemein. Niemand hat sich noch die Tugend als eine Kugel, oder als eine Pyramide gedacht; man denkt sie als eine Handelsweise". Fichte's Gegner erkennen in f; das, was sie erkennen ist e, dessen Wesen nach Fichte der Urstoff unseres Bewusstseins, i, ist, welches aber durch h gefärbt ist, und als entgegengesetzt dem i erscheint. Dieser Erkenntniss steht gegenüber die in g, das reine Denken. Diese erkennt das reine i, den Urstoff unseres Bewusstseins, unsere moralische Bestimmung. Die Erkenntniss in g erkennt i nicht als Stoff im Raume, sondern als ein Han-

deln, denn i geht von i nach g vor. Somit unterscheidet sich Fichte's Erkenntniss in g von der seiner Gegner in f dadurch, dass Er i als ein Handeln erkennt, Sie dagegen i in e als einen ruhenden Stoff erkennen.

3. „Aber der andere Theil dieser Sphäre ist das, was wir Gott nennen. Nur in dieser Sphäre entsteht uns die Idee des wahren Gottes“. Nur wenn wir i in g denken, entsteht uns die Idee des wahren Gottes, das A. „Entsteht sie in der Sphäre der sinnlichen Erfahrung, so ist sie ein Product des Aberglaubens und der Unsittlichkeit“. Steht das Erkennen in f, und setzt es e als ein festes Sein voraus, so ist der in f construirte Gott A ein Product der Sinnlichkeit. „Sonach ist diese Idee gleichfalls zu beschreiben nach dem ersten Schema“, nach i, wo i das e bestimmt; „und Gott ist zu denken als eine Ordnung von Begebenheiten, keinesweges aber als eine Form der Ausdehnung“. Wie B ein Handeln des i auf e ist, so ist A ein Handeln durch ki, und ein Setzen des i, g, h, f, e, d, oder eine Ordnung von Begebenheiten, kein e. „Man kann von ihm nicht sagen: er ist Substanz, oder dess etwas: denn dies heisst nach unserem Systeme, und nach dem nothwendigen Sprachgebrauche desselben, sagen: er ist eine ausgedehnte Materie, und lässt sich sehen, hören, fühlen u. s. w.

Rein philosophisch müsste man von Gott so reden: Er ist (die logische Copula) kein Sein, sondern ein reines Handeln (Leben und Princip einer übersinnlichen Weltordnung), gleichwie auch ich, endliche Intelligenz, kein Sein, sondern ein reines Handeln bin: — pflichtmässiges Handeln, als Glied jener übersinnlichen Weltordnung“ *). Wie also B reines Handeln des i auf e ist, so ist A reines Handeln durch ki.

4. Nachdem Fichte so das Bewusstsein seiner Gegner und sein eigenes construirt hat, giebt er den Unterschied zwischen ihnen und sich selbst an: Seine Gegner stehen in f, heben mit dem Erkennen, d. h. mit dem Syllogismenbauen an,

*) Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus. 1799. Werke. Th.5 . p. 259—261.

und setzen e voraus: Er erkennt in g, hebt aber nicht mit dem Erkennen, mit dem Syllogismenbauen, an, sondern mit i, sein Erkennen wird erst durch i gesetzt. „Ein Beweis ist die Aufzeigung eines Grundes, irgend etwas anzunehmen. Sonach bedürfen der Beweise, und sind der Beweise fähig lediglich vermittelte Erkenntnisse, — lediglich dasjenige, was man nur um einer anderen Erkenntniss willen annimmt, keinesweges aber unmittelbare, die man weiss dadurch, dass man überhaupt weiss, und so, wie man auch nur von sich selbst weiss". Das e wird nur angenommen, weil C, Erkenntniss, einmal ist, aber C ist vermittelt durch i, i aber ist unmittelbar. Daher kann C und e bewiesen werden, aber nicht i.

„Der Glaube an eine übersinnliche Welt gehört nach unserer Philosophie unter die unmittelbaren Wahrheiten; ja er ist das Unmittelbare selbst vorzugsweise; er ist sonach gar keines Beweises, gar keiner Vermittelung durch andere Wahrheiten, und aus anderen Wahrheiten fähig". Der Glaube an eine übersinnliche Welt steht in i, ist durch ki gesetzt, ist daher im Individuum das Unmittelbare selbst.

„Führen mir doch einmal diese, die alles beweisen wollen, recht ordentlich, wie man soll, durch Verknüpfung der Begriffe, den Beweis, dass der Gegenstand da, den sie etwa roth erblicken, wirklich roth, dass jener Gegenstand, den sie etwa süss schmecken, wirklich süss ist. Ich denke, sie werden es unterlassen müssen, ohne dass sie darum weniger an diese Aussagen ihres äusseren Sinnes glaubten. Aber die übersinnliche Welt wird dem moralischen Menschen gegeben durch den inneren Sinn, dem er sogar mehr glaubt, als dem äusseren, indem der letztere doch nur Erscheinungen, der erstere aber das einzig mögliche An sich liefert". Fichte's Gegner sind Individuen B + C; sie beginnen mit dem Erkennen und Beweisen in f; aber f steht in C, und C ist bedingt durch B. Denn das Individuum empfindet erst in B; in B wird ihm die übersinnliche Welt gegeben; weder das Eine, noch das Andere lässt sich in C demonstriren.

„Im Beweise von Gottes Dasein soll eine Existenz bewiesen werden. Aber alle Schlüsse auf Existenz gründen sich

auf die Anknüpfung eines Bestehenden und Ruhenden an ein Zufälliges und Fliessendes. — Nun giebt mir entweder der Gegner das absolute Postulat einer übersinnlichen Weltordnung, als ein Unmittelbares, zu: und fordert bloss das von mir, dass ich von dieser übersinnlichen Ordnung aus auf einen selbständigen Urheber derselben schliessen soll, wie es einige Freunde der neuen Philosophie gethan haben. Aber, wie könnte ich dies, da ich ja wahrhaftig jene übersinnliche Ordnung keinesweges für ein Zufälliges und Fliessendes, einer Erklärung durch ein anderes Bedürfendes, sondern für das absolut durch sich selbst Bestimmte halte. Oder er giebt mir jenes Postulat nicht zu, und muthet mir sonach auch jenen Schluss nicht an; und ich bin sehr überzeugt, dass das Letztere sein Fall ist. Einen anderen Schluss mag er mir wohl anmuthen: den von der Existenz der Sinnenwelt auf einen vernünftigen Urheber derselben. — Er entschuldige mich; ich bin unfähig einen solchen Schluss zu machen; indem ich sogar dasjenige, wovon dieser Schluss ausgeht, schlechthin nicht annehme, die selbständige Existenz einer Sinnenwelt. Ich habe sonach keinen Causalschluss zu machen, um eine Existenz zu erklären, die nach mir gar nicht stattfindet" *). Für Fichte ist die übersinnliche Weltordnung, A, das Erste, aus welcher i, das sittliche Gefühl, welches im Individuum das Erste ist, erklärt wird; jenes A wird von ihm nicht erschlossen, sondern ist der Ausgangspunct, von dem aus durch syllogistische Verknüpfung von Begriffen gefolgert wird. Fichte's Gegner setzen dagegen e, die Sinnenwelt, als Ausgangspunct, von dem aus sie in f auf einen vernünftigen Urheber derselben schliessen. Diesen Schluss kann Fichte nicht machen, da er eine absolut feststehende Sinnenwelt nicht annimmt, sein e ist durch h und kigh als ein Fliessendes gesetzt, und erscheint nur als ein Festes.

5. Der Fortschritt, welchen Fichte in seiner gerichtlichen Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus macht, ist der, dass er B + C von A ablöst. Er, wie seine Gegner,

*) a. a. O. p. 267—269.

sind Individuen B + C; er construirt sie als Individuen, welche in f erkennen, und e als ein Festes voraussetzen. Ihnen gegenüber erkennt er in g das i. Ihm ist das Individuum ursprünglich i, jenen aber f; da aber im Schema C durch B bedingt ist, so setzt er auch die sinnliche Empfindung in B vor C, obwohl e erst durch h in C gesetzt wird. Nach dem Schema tritt aber eine sinnliche Empfindung in B erst ein, wenn e dem i entgegenstrebt; da nun in i schon eine sinnliche Empfindung gesetzt wird, ehe e gesetzt ist; C aber nur durch igh gesetzt wird: so muss in i schon die sinnliche Empfindung sein; also neben dem reinen sittlichen i ein potentielles e stehen. — Fichte's Gegnern ist ferner die Erkenntniss in f das Erste, welche e als ein Ruhendes voraussetzt; ihm ist das sittliche Gefühl in i das Erste. Dies sittliche Gefühl i ist ihm durch A, die göttliche Weltordnung, gesetzt, es ist ein Streben nach C; allein sofern es Ausgangspunct für das Individuum ist, steht neben ihm auch ein Princip der Ruhe, der Glaube an die moralische Weltordnung. Da nun nach dem Schema erst das durch h gesetzte e als ein Ruhendes erscheint, so erhellt, dass der in i gesetzte Glaube an eine übersinnliche Weltordnung, ein potentielles e ist. — Demnach ist klar, dass Fichte, indem er nach i die sinnliche Empfindung, und den Glauben an eine göttliche Weltordnung verlegt, er neben dem strebenden sittlichen Gefühle, dem reinen i, auch ein potentielles e hat. Nun aber ist nach dem Schema k von e durch den unendlichen Anstoss h getrennt, wird nach i ein potentielles e verlegt, so muss zwischen k und i auch ein potentieller Anstoss, oder eine potentielle Kluft liegen. Ist dies aber der Fall, so ist ursprünglich B + C, oder ighfe gegeben, als das gemeine Bewusstsein, welches der Philosoph durch kighfed begründet, indem Er als B + C in g das i erkennt, und damit A setzt. Diese Construction hat Fichte in seiner gerichtlichen Verantwortungsschrift vorbereitet; sie zu entwerfen gelingt ihm aber erst in der W. L. von 1804. Zu dieser Vorbereitung ist er aber durch den Streit mit seinen Gegnern genöthigt worden.

In seiner gerichtlichen Verantwortungsschrift von 1799 hat Fichte somit den Fortschritt gemacht, dass er sich mit seinen Geg-

nern auf einen Boden stellt; er ist B + C; sie sind B + C. Aber zunächst hat er noch eine Schwierigkeit zu überwinden. Seine Gegner stehen in f erkennend, und setzen e als ein Festes voraus; allein nach ihm erscheint e nur als ein Festes; in C, namentlich in g, wird erkannt, dass es ein Fliessendes, durch h Gesetztes, ist; da seine Gegner nun in C erkennen, so müssten sie eigentlich e als ein Fliessendes erkennen; aber dies ist, dem Schema zum Trotz, factisch nicht der Fall. Fichte muss sich daher den Gegensatz zwischen ihm und seinen Gegnern erst noch klarer machen. Klarheit kann er aber nur bei seinem philosophischen Principe finden; daher wendet er sich zu diesem.

II. Die Erschütterung des philosophischen Princips.

Die bisher beobachteten Veränderungen, in dem Verhältnisse der Momente des philosophischen Schemas Fichte's zu einander, sind durch den geschichtlichen Gegensatz Fichte's gegen Individuen, welche von anderen Voraussetzungen, als er, ausgingen, veranlasst worden. Sie sind ihm also äusserlich, durch practische Lebenserfahrungen, abgenöthigt worden. Diese abgedrungenen Veränderungen haben aber sein ganzes System erschüttert; er sucht daher in der Stille der Meditation sich die Consequenzen derselben klar zu machen, und dieses Bestreben führt ihn dahin, die Grundbestimmungen seines philosophischen Princips anders zu fassen.

Bei diesen stillen Meditationen über die Erschütterung, welche sein philosophisches Bewusstsein erfahren hat, kommt Fichte dahin, zu ahnden, dass sein philosophisches Denken durch sprachlich gegebene Worte bedingt ist, dass Er, der Philosoph, Sprachbildner ist. Den durch die Natur des gesshichtlichen Processes bedingten Grund dieser Erscheinung

können wir hier nicht darlegen; wir müssen uns begnügen, das Factum zu constatiren, können nur den Weg angeben, auf welchem Fichte dahin gekommen ist. Die ihn bestimmenden Momente sind die Natur seines Schema, und der Gegensatz gegen seine Gegner im Atheismusstreite. Beide Momente wirken auf ihn ein.

Der Gang, welchen Fichte zu gehen hat, indem er sich über die erfahrene Erschütterung seines philosophischen Bewusstseins zu orientiren sucht, ist ihm durch die Natur seines Schema vorgeschrieben. Nach dem Schema ist der Satz des Grundes, C, durch den Satz des Widerspruchs, B, und beide sind durch den Satz der Identität, A, bedingt. Daher muss jede von B und C ausgehende Entwickelung auf A zurückführen. Fichte hat B + C von A abgelöst, allein die Natur des Schema fordert, dass eine Begründung von B und C auf A zurückgeführt werden muss: das abgelöste B + C muss daher auf A zurückgeführt werden. — Im Schema herrscht in B der Widerspruch, in C die Beziehung Entgegengesetzter; werden nun beide Bestimmungen vereinigt, wird der Widerspruch ein absoluter, und ebenso die Beziehung, so wird der Satz der Identität gesetzt, denn im Satze: A = A ist der Gegensatz absolut, und die Aufhebung des Gegensatzes ist eben so absolut. Daraus folgt aber, dass eine scharfe Bestimmung des Gegensatzes, und dann der Beziehung der Entgegengesetzten, auf den Satz der Identität oder auf A führen muss. — Fichte steht im Gegensatze gegen seine philosophischen Gegner; ihr Ausgangspunct ist f, der Seinige ist i; sie stehen im theoretischen Ich, in C, er steht im practischen Ich, in B; die Bestimmung des Gegensatzes, des B zu C, des practischen zum theoretischen Ich, muss daher der Ausgangspunct seiner Meditationen werden. Demnächst hat er die Beziehung zwischen den Entgegengesetzten aufzusuchen, und endlich diese Beziehung durch ein Absolutes, oder A zu begründen. Diesen durch die Natur des Schema vorgeschriebenen Weg nimmt er nun in der That.

A. Der Gegensatz des praktischen Ich gegen das theoretische, oder des unmittelbaren Gefühls gegen das logische Denken.

1. Der Ausgangspunct für die philosophische Bestimmung dieses Gegensatzes ist Fichte's geschichtlicher Gegensatz gegen seine Widersacher. „Der wahre Sitz des Widerstreites meiner Philosophie und der entgegengesetzten Lehren — ist über das Verhältniss der (blossen, auf Objecte gehenden) Erkenntniss zum wirklichen Leben, zum Gefühle, Begehrungsvermögen und Handeln“ *), d. h. das Verhältniss des C zu B, und näher zu ī.

„Die entgegengesetzten Systeme machen die Erkenntniss zum Principe des Lebens: sie glauben durch freies, willkührliches Denken gewisse Erkenntnisse und Begriffe erzeugen und dem Menschen durch Räsonnement einpflanzen zu können, durch welche Gefühle hervorgebracht, das Begehrungsvermögen afficirt, und so endlich das Handeln des Menschen bestimmt werde. Ihnen also ist das Erkennen das Obere, das Leben das Niedere, und durchaus von jenem Abhängende.

Unsere Philosophie macht umgekehrt das Leben, das System der Gefühle und des Begehrens, zum Höchsten und lässt der Erkenntniss überall nur das Zusehen. Dies System der Gefühle ist durchaus bestimmt im Bewusstsein, und es enthält eine unmittelbare, nicht durch Folgerungen erschlossene, durch freies, auch zu unterlassendes Räsonnement erzeugte Erkenntniss. Nur diese unmittelbare Erkenntniss hat Realität, ist daher auch, und ist allein, als aus dem Leben stammend, ein das Leben Bewegendes. Wenn daher durch Philosophie oder Räsonnement die Realität einer Erkenntniss erwiesen werden soll, so muss ein Gefühl aufgezeigt werden, an welches diese Erkenntniss unmittelbar sich anschliesst. Das freie Räsonnement kann den Inhalt desselben nur durchdringen, läutern, das Mannigfaltige desselben trennen und verknüpfen, und den Gebrauch desselben sich erleichtern, es in

*) Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. 1799. Werke. Th. 5. p. 351.

die Gewalt des Bewusstseins bringen; aber sie kann es nicht vermehren, seinen Stoff vergrössern, oder anders machen. Unsere Erkenntniss ist uns mit Einem Male für alle Ewigkeit gegeben, wir können daher in alle Ewigkeit sie nur weiter entwickeln, wie sie ist. — Nur das Unmittelbare ist daher wahr, das Vermittelte nur, insofern es sich auf jenes gründet; darüber hinaus liegt das Gebiet der Chimäre und Hirngespinste" *).

Fichte's Gegner stehen in f, und glauben durch ihr Räsonnement das i bestimmen und erzeugen zu können, gleich als wenn B durch C gesetzt würde, da doch i nach g vorgeht, und C setzt. Fichte steht in B, ihm ist i das Erste; i ist ein Gefühl, dies Gefühl ist eine unmittelbare, potentielle Erkenntniss, welche zu einer actuellen Erkenntniss wird, indem i nach C vorgeht. Alles Räsonnement in C kann den Inhalt des Gefühls in i nur durchdringen, es nicht vermehren; da i uns nun gegeben ist, so ist uns auch die dadurch gesetzte Erkenntniss in C ein für alle Mal gegeben.

„Was sagt nun der neueste Vertheidiger des entgegengesetzten Systemes, Herr Eberhard? Er sagt: „Ist das sittliche Gefühl von der Bildung der Vernunft nicht abhängig?" Als ob darüber nur eine Antwort sich verstände, und ich diese Antwort gutwillig nur in seinem Sinne geben könnte!" „Was heisst, das Gefühl von Begriffen abhängig machen? Es heisst, sich jenes Unmittelbare erräsonniren, was man ursprünglich nicht fühlt, noch besitzt, sich und anderen durch Syllogismen aufnöthigen wollen. Dann mag man auch sich einbilden durch Vernunftbeweise sich und andere zum Lachen und Weinen bringen zu können!

Ich antworte sonach ohne Weiteres auf jene Fragen in dem Sinne, wie er die Begriffe nimmt: Keinesweges: die Vernunft, von der er hier redet, ist die theoretische, des Erkenntnissvermögens. Diese sagt uns nur, dass und wie etwas sei; von einem Handeln, und einem Handeln-Sollen, von einem Postulate liegt in ihr schlechterdings nichts, und ich möchte den Künstler sehen, der mir so etwas herausanalysirte,

*) a. a. O. p. 352.

wenn er es nicht hineingelegt oder gefunden hat" *). Das Erkennen in C ist durchaus durch B, und zwar durch i, bedingt; i wird aber nicht durch C gesetzt.

2. „Meine Gegner haben zum nächsten Gegenstande ihres Philosophirens nichts dem Begriffe, fertig vorhandene und in sich todte Begriffe; und was sie Philosophiren nennen, ist, wenn es hoch kommt, ein Entwickeln dieser Begriffe" **). „Herr Eberhard sagt: um die Beziehungen eines Dinges auf mich zu erkennen, muss ich doch erst einen Begriff (vermuthlich von dem inneren Wesen dieses Dinges) haben. Es scheint sonach, dass nach ihm die Beziehungen lediglich erschlossen, also nur gedacht, keineswegs aber empfunden werden, und da ersuche ich ihn denn, das von ihm selbst gegen mich vorgebrachte Beispiel noch einmal zu bedenken.

Ich sage: umgekehrt, erst durch die Erkenntniss der Beziehungen auf mich erhalte ich einen Begriff; und der letztere ist überall nichts anderes, als die durchs Denken zusammengefassten, aber ganz anders, als durch ein blosses Denken erkannten Beziehungen selbst. — Es mag wohl geschehen, dass ich diesen nun einmal in mir erzeugten Begriff auf irgend eine Veranlassung in meinem Bewusstsein erneuere (in diesem Acte ihn sonach schon fertig vorfinde), ihn entwickele, ein Merkmal besonders, dies Mal durch blosses Denken, ohne wirkliche unmittelbare Wahrnehmung, hervorhebe u. s. w., und allein auf dieses Geschäft der Analyse scheint die Philosophie des Herrn Eberhard zu reflectiren, und ich gebe ihm für diesen Act alles zu. Nur giebt mit diesem Acte sich meine Philosophie überall nicht ab, sondern thut die höhere Frage: wie ist denn nun jener Begriff selbst, den du vorfindest, erst entstanden, und wie ist denn das Merkmal, das du gegenwärtig aus ihm heraus entwickelst, erst in ihn hineingekommen? Und auf diese ursprüngliche Genesis des Begriffes muss Herr Eberhard sich einlassen. Sagen: er sei (als Begriff) angeboren, heisst meines Erachtens nur behaupten, um der ungelegenen Frage zu entgehen: keineswegs aber erklären,

*) a. a. O. p. 353.

**) Aus einem Privatschreiben. 1800. Werke. Th. 5. p. 381.

und noch weniger beweisen" *). Fichte's Gegner gehen aus von fertigen Begriffen, welche sie in f finden. Fichte giebt zu, dass in f fertige Begriffe sich finden; seine Philosophie erklärt aber ihr Entstehen, und zwar daraus, dass die in B gegebenen Beziehungen in C durchs Denken zusammengefasst werden. C aber wird durch i gesetzt; in i werden schon vorher die Dinge empfunden, ehe C gesetzt worden ist: folglich muss in i auch ein potentielles e stehen.

3. Wenn nun in C durchs Denken zusammengefasst wird, was in B gegeben ist, so wird der in B gesetzte Widerspruch in C aufgehoben, es wird B und C zusammengefasst, oder A, der Satz der Identität gesetzt. Es fragt sich also: wie entsteht dadurch A? A heisst hier Gott. „Unser Glaube an die Gottheit gründet sich auf einem Gefühle" **). Dieses liegt a priori im Individuum, denn Fichte „betheuert, dass seine Religionsphilosophie etwas Neues in die Gemüther der Menschen nicht bringen wolle" †). Dies Gefühl ist i. Dann aber „hat der Philosoph die Verbindlichkeit, dieses Etwas aus dem gesammten Systeme unseres Denkens abzuleiten, und zu verknüpfen; den Ort desselben in jenem nothwendigen Systeme aufzuzeigen" ††). „Jener Ort des religiösen Glaubens — jenes Etwas im Systeme des nothwendigen Denkens, an welches der religiöse Glaube sich anschliesst, und daraus hervorgeht, — ist nach meiner Philosophie der nothwendige Zweck des Menschen bei seinem Gehorsam gegen das Pflichtgebot". Das sittliche Gefühl in i ist gegeben; dies wird in C gedacht, und soll vom Zwecke des in i dem Pflichtgebote gehorchenden Individuums abgeleitet werden. Der Zweck des Individuums, in welchem i das e bestimmt, ist aber die Aufhebung des Gegensatzes von i und e, oder das Setzen von A.

4. Die Deduction des A, des Vernunftzweckes, wird durch ein Beispiel eingeleitet. „Du gehest etwa und säest deinen Saamen, und dies mag für deine Handlung gelten". Es gehet i nach C und setzt durch h das e. „Nun säest du aber

*) a. a. O. p. 386. 387.

**) Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. 1799. Werke. Th. 5. p. 355.

†) Aus einem Privatschreiben. 1800. Werke. Th. 5. p. 385.

††) a. a. O. p. 385.

ohne Zweifel nicht bloss, um zu säen, sondern damit dein Saame aufgehe und Früchte trage. Das Letztere, die künftige Ernte, ist nicht mehr deine Handlung, sondern der Zweck deiner Handlung, und du wirst ohne Zweifel einsehen, dass dies nicht Einerlei sei, sondern Zweierlei". Das i setzt e durch h, nicht um e zu setzen, sondern damit e nach d gelange, und A werde. In A ist aber die Differenz von i und e aufgehoben; aber A ist weder i, noch e, d. i. kein B, sondern von B unterschieden.

„Nun fragen Sie weiter: enthält denn dein Säen, dein Hinwerfen des Saamens in die Erde, den letzten zureichenden Grund des Aufgehens und Fruchttragens? — Soviel ist freilich klar, dass wenn du diesen Acker nicht besäet, und nicht mit dieser Getreideart besäet hättest, du auf demselben nimmermehr diese Getreideart ernten würdest; und sonach ist dein Säen allerdings die ausschliessende Bedingung der künftigen Ernte". Wenn i nicht e durch h setzt, so gelangt i nicht nach d in A. „Gäbe es aber nicht ausser deinem Säen, und unabhängig von ihm, eine befruchtende Kraft in der Natur, so würde dein Saame nie Früchte bringen: diese befruchtende Kraft ist der letzte zureichende Grund der Ernte, keinesweges dein Aussäen". Dass ihe nach d gelangt, davon liegt der Grund nicht in i, sondern in k, welches durch ki das i setzt. „Auf diese Kraft, auf die Ordnung der Natur, nach welcher du nicht ernten kannst, wenn du nicht gesäet hast, in dem ordentlichen Wege der Natur aber von deiner Aussaat dir allerdings eine Ernte versprechen darfst, rechnest du bei deinem Säen; durch diese Rechnung allein wird dein Verstreuen des Saatkorns zu einem zweckmässigen Geschäfte, welches ausserdem entweder ein zweckloses Spiel, oder ein zweckwidriges Wegwerfen einer sehr brauchbaren Sache wäre; du rechnest auf diese Ordnung so sicher, dass du im Glauben an sie wirklich die Körner, die du, wie sie sind, zu deiner Nahrung brauchen könntest, daran wagst" *). Indem i durch h das e setzt, rechnet es auf k, darauf, dass ighfe nach d oder A gelangen werde.

---

*) a. a. O. p. 388.

„Sollte er Sie noch nicht begreifen, so tragen Sie es ihm ein wenig strenger und begriffsmässiger vor; etwa so: beides, Saat und Ernte ist in deinem Begriffe verknüpft, und wird beides von dir beabsichtigt, das zweite als Folge vom ersten, und das erste nur, um des zweiten willen“. Das Individuum B + C verknüpft in C die ig und ef in h, denn in h wird gesäet, von h wird e gesetzt; das e geht aber nothwendig nach d, folglich setzt h das A, oder die Identität in A, als Folge des vom h gesetzten e. „Wo liegt denn nun das Verknüpfende, das die Ernte, als Folge, mit der Saat, als Vorausgehendem, Vermittelnde? Liegt es in deiner Handlung des Säens, in dem, was du bei dem Säen thust, oder setzest du es ausser dasselbe? Ich denke ja doch, wenn du nur meine Unterscheidung wirklich gemacht hast, dass du es ausser dich setzest. Das ausser dir aber wird nur angeregt, und in die Bedingung seiner Thätigkeit gesetzt durch etwas in dir, durch deine freie That“. Dass i durch h und e nach d geht, ist bedingt durch k; die Thätigkeit des k aber wird angeregt, wenn i durch ihed nach A gelangt, denn k bewegt eben ihed nach A.

„Sonach rechnest du bei deinem Säen, aus dem eine Ernte folgen soll, auf ein Doppeltes; auf ein Erstes, das ganz rein und lediglich dein Product ist, und auf ein Zweites, das ganz und gar unabhängig von dir vorhanden ist und wirkt, und dir bloss bekannt ist, auf eine ewige Naturordnung; und so thust du bei allen deinen sinnlichen Handlungen. Du kannst nicht Hand noch Fuss bewegen, ohne dieses Doppelte, vielleicht ohne dein Bewusstsein vorauszusetzen, dein absolut von dir abhangendes, reines und leeres Wollen, dass die Hand sich bewege, und die Gesetze der Organisation und Articulation deines Körpers, nach welchen aus jenem Wollen die wirkliche Bewegung der Hand erfolgt; und nicht mehr erfolgen wird, sobald jene Articulation verletzt und etwa deine Hand gelähmt werden wird“ *). Wenn i durch h e setzt, welches nach d gelangen soll, so rechnet B + C auf das vom i durch h gesetzte e; B + C rechnet ferner auf ein von ihm Unabhän-

*) a. a. O. p. 389.

giges, welches von A durch ki in B + C gesetzt ist, auf die Naturordnung, welche durch kighfed nach A zurückkehrt.

5. „Können Sie dem Gegner über diese Puncte begreiflich werden, so haben wir gewonnen; und es kann von jener verworrenen, bis zum Ueberdrusse wiederholten Aeusserung, dass die moralische Ordnung durch das blosse Sittengesetz sattsam garantirt sei, nicht weiter die Rede sein. In welchem Sinne bedient man sich denn da des Ausdruckes Sittengesetz? Für das Gesetz, das selbst Gottes Wirksamkeit bestimmt? Dann kann von diesem Satze kein Gebrauch gegen meine Theorie gemacht werden. Oder für die Stimme des Gewissens in dem endlichen Wesen? Von der moralischen Ordnung, die dadurch begründet (nicht garantirt) werden kann, ist wohl in einer Sittenlehre, keinesweges aber in einer Religionstheorie die Rede. Ich redete von etwas anderem“. Fichte unterscheidet hier die Sittenlehre, welche in i, durch das Gewissen gesetzt wird, von der Religionstheorie, welche in g das i erkennt, und dadurch A denkt. — „Können Sie hierüber begreiflich werden, sagte ich; aber ich befürchte, dass Sie es den wenigsten werden; denn hier gerade ist für die Begriffe so vieler der Schlagbaum gezogen. Ich wenigstens habe mehrere gefunden, die es, und wenn man sie im Mörsel zerstiesse, nicht anders wissen noch begreifen können, als dass sie, sie ganz allein durch ihre eigene Kraft, ohne alles fremde Zuthun, Ordnung oder Gesetz, allerdings ihre Zunge, und ihre Hand und ihren Fuss bewegen; und welche vermuthlich auch durch ihr blosses Hinwerfen des Saatkorns das Auswachsen und Fruchttragen desselben hinreichend zu begründen meinen. Mit diesen lässt sich nun nichts weiter anfangen; ausser dass man sie mit aller Höflichkeit bitte, nicht länger mitzusprechen über das, wovon sie sichtbar nichts verstehen, und diese höfliche Bitte nicht übel zu nehmen“ *). Dies sind die Individuen, welche in f stehen, und aus vorausgesetzten, festen Begriffen Syllogismen bauen. Sie sind auch B + C, vermögen aber ihr i nicht als das von A in ihnen gesetzte Sittengesetz zu erfassen, denn ihr i ist durch eine absolute Kluft von A getrennt.

*) a. a. O. p. 389. 390.

6. „Nachdem nun schon in dieser ersten Probe neun Zehntheile der Gegner nicht bestanden, und von Rechtswegen zu einem ewigen Stillschweigen verurtheilt sein werden, fragen Sie das übrige Zehntheil folgendermassen:

Was ist es denn, das in Absicht der Moralität rein und lediglich in eurer Gewalt steht, wie es denn auch ganz allein euch geboten ist, und ihr nur dafür verantwortlich seid? Sie müssen, wenn sie nur Ihre Frage verstehen, antworten: das blosse Wollen, als innere Bestimmung meiner Gesinnung, und schlechthin nichts weiter; wie es sich bei der sinnlichen Handlung gleichfalls verhält; jedoch mit dem Unterschiede, dass bei der letzteren ein materieller, ausser dem Wollen liegender Zweck, bei der ersteren aber die innere Reinheit und Rechtschaffenheit des Wollens selbst beabsichtigt wird. — In jedem sinnlichen Geschäfte ist das Wollen lediglich Mittel für irgend einen gewollten Zweck; bloss erstes bewegendes und aufregendes, was nun die Naturkraft fortsetzt: und die Willensbestimmung würde nicht beschlossen, wenn nicht jener Zweck gewollt würde. In der sittlichen Bestimmung ist der Wille selbst letzter Zweck des Wollens; er soll in einer gewissen Verfassung sein, lediglich damit er in derselben sei". Der Ausgangspunct ist i; dies ist das Wollen, allein dieses ist ein doppeltes, ein sinnliches Wollen, d. h. i, welches mit dem e behaftet ist; und zweitens ein sittliches Wollen, d. h. i, welches das reine k ist. Demnach steht in i das reine i, und das mit dem potentiellen e behaftete i; beide streben durch ghfe nach d, das reine i aber strebt nach dem mit k identischen d.

„Nun fragen Sie weiter, nachdem sie um verdoppelte Aufmerksamkeit gebeten haben: könnte denn nun, unerachtet der sittliche Wille selbst als solcher der letzte Zweck unseres Wollens sein muss, nicht doch etwa auch aus ihm, freilich nicht durch unsere Wirksamkeit, etwas erfolgen sollen? D. h. der gute Wille ist freilich das einzige, was in unserer Gewalt steht, und wofür wir unseres Theils zu sorgen haben, und was für uns das letzte Glied sein muss; es könnte aber doch wohl sein, dass er überhaupt (für irgend einen anderen Willen) nicht das letzte Glied sei, sondern dass auf ihn noch ein Weiteres folgen solle, freilich ohne unser Zuthun".

Der sittliche Wille hebt an in i, geht durch ihe bis e, mit der Bestimmung e zu vernichten; daher ist für B + C das i Zweck, aber es wäre möglich, dass i über e hinaus, nach d ginge, welches d auch von k unterschieden ist. — „So soll aus dem Wollen, dass meine Hand sich bewege, allerdings die wirkliche Bewegung der Hand erfolgen, und dies zwar nicht durch die blosse Kraft meines Willens, rein und an sich gedacht, sondern durch eine Natureinrichtung, welcher zufolge erst aus jenem Wollen die Bewegung erfolgt. Aber ich brächte jenes Wollen gar nicht in mir hervor, wenn ich nicht auf diese Natureinrichtung rechnete, nach der es diese Folge hat; ich will diesmal nur um der Folge willen. Meine Pflicht hingegen will ich nicht um irgend einer Folge, sondern um ihrer selbst willen; und nur inwiefern ich so will, will ich wirklich die Pflicht". Der sinnliche Wille in i, welcher mit einem potentiellen e behaftet ist, will zufolge eines Naturgesetzes, welches im e herrscht; der sittliche Wille i, will nur, damit i sei.

„Es könnte aber doch sein, dass sie, gleichfalls nach irgend einer Ordnung, Folgen hätte; um deren willen ich sie freilich nicht wollen kann; denn wollte ich sie um derselben willen, so wollte ich überhaupt nicht die Pflicht, und die Folgen könnten nun nicht eintreten. Die Folge der Moralität endlicher Wesen ist nothwendig von der Art, dass sie nur unter der Bedingung eintritt, dass sie nicht eigentlich gewollt (obwohl postulirt) werde, d. i. dass sie kein Motiv des Wollens abgebe". Im Individuum B + C will i nur das e vernichten, nicht auch nach d gelangen; dass i nach d gelangt, ist eine Folge, welche unabhängig von dem Willen des i eintritt, durch die Kraft des ki.

„Wenn es sich nun etwa so verhielte — ich hatte das behauptet, und werde sogleich von den Gründen dieser Behauptung reden — wie weit ginge denn nun meine Kraft, und die Kraft aller endlichen Wesen, und wo höbe denn das Gebiet einer fremden, ausserhalb aller endlichen Wesen liegenden Kraft an? Die erstere ginge doch ohne Zweifel nur bis zur Willensbestimmung = A, und dasjenige, wodurch an diese Willensbestimmung sich eine Folge derselben = B nothwendig anknüpfte, wäre nicht meine Kraft, läge ausserhalb

meiner Kraft und meines Wesens. Wenn nun Jemand das Gesetz, nach welchem B auf A nothwendig folgt, eine Ordnung — und zum Unterschiede von der Naturordnung, eine moralische oder intelligible Ordnung nennte, wodurch ein moralischer oder intelligibler Zusammenhang, oder System, oder Welt erwüchse: so setzte dieser doch ohne Zweifel die moralische Ordnung nicht innerhalb der endlichen moralischen Wesen selbst, sondern ausserhalb derselben, und nähme sonach ohne Zweifel noch etwas ausser diesen Wesen an". Im Individuum B + C geht das Streben des i, des Willens, nur bis e; dass aber ighfe von e nach d fortgeht, liegt nicht in der Kraft des B + C, sondern ausserhalb desselben. Dass ighfe von e nach d fortgeht, wird bewirkt durch ki, d. h. durch das Wesen des A, welches Ordnung oder Gesetz ist.

„Nachdem Sie, mein Freund, auf diese Weise jenen Beurtheilern die Scheu benommen und ihnen Muth gemacht haben werden, dem gefürchteten Dinge unter die Augen zu sehen, so erheben Sie das bis hierher nur Vorausgesetzte zur Gewissheit. Sagen Sie Ihrem Manne: Wenn du bloss und lediglich Wille wärest und so etwas sich denken liesse, so möchtest du etwa sittlich wollen, und damit wäre alles zu Ende und dein Wesen beschlossen: und auf diese Weise sollst du auch wirklich die Pflicht wollen. Nun bist du zugleich Erkenntniss; du betrachtest und beobachtest dich selbst, und hier insbesondere dein sittliches Wollen. Dadurch fällt dir dasselbe unter die Gesetze deines objectivirenden und discursiven Denkens; es wird dir zu einer Begebenheit und kommt in einer Reihe zu stehen. Nicht dass es vor demselben ein vorderes Glied gäbe, weder theoretisch begründend, noch praktisch motivirend: denn im ersten Falle wärst du nicht frei, im zweiten Falle wäre dein Entschluss nicht moralisch gut; dein Wille ist schlechthin erstes, anhebendes Glied der Reihe: sondern dass es nach demselben ein zweites Glied gebe — dass dein guter Wille Folgen habe. Diese nothwendig hinzuzudenkende Folge heisst hier Zweck; nicht als den Entschluss motivirend, aber wohl als die Erkenntniss befriedigend. Gehorchen sollst du schlechthin, ohne Rücksicht auf irgend einen Zweck, inwiefern ich dich als wollend setze. Wenn du nun

aber dieses dein Wollen betrachtest, so wird es dir als vernunftwidrig erscheinen, wenn es dir als zwecklos und folgenlos erscheint, und zugleich wird das Gebot dieses Wollens dir als vernunftwidrig erscheinen. So erscheint es dir vielleicht auch wirklich, und du läugnest es darum ab, und suchst als Eudämonist empirische Bestimmungsgründe eines materiellen Wollens; dann aber hast du weder Theil noch Anhalt an diesem Worte, und es ist weder von dir, noch mit dir die Rede; du bist entlassen. So gewiss du aber diesem Gebote glaubst und dich entschliessest ihm zu gehorchen, so gewiss hältst du es nicht für vernunftwidrig, d. i. den Gehorsam nicht für zweck- und folgenlos: du denkst, freilich ohne willkührlichen Entschluss, durch die blossen Gesetze des Denkens genöthigt, eine Folge zur Moralität hinzu — und so thut schlechthin jeder Mensch, der sich nur zur Moralität der Gesinnung erhebt, vielleicht ohne sich desselben je bewusst zu werden, noch über den Zusammenhang seines Denkens sich Rechenschaft abzulegen. Wer aber dem Gebote nicht glaubt, weil er ihm zu gehorchen nicht entschlossen ist, der glaubt auch nicht, was aus demselben folgt, sondern plaudert etwa gedankenlos die auswendig gelernte Landesreligion nach, vermag es nicht, eine durchgreifende Theorie der Religion zu verstehen, lästert sie, und verschreit sie als Atheismus". Wenn B + C bloss i, der sittliche Wille wäre, so wäre B + C nur sittliches Wollen. Aber B + C ist auch Erkenntniss C. C betrachtet i; i fällt unter die Gesetze des Denkens, und h in C setzt i als e; nicht dass e vor i da wäre, sondern als Folge des i, welches nach C vorgeht. Das e wird gesetzt, damit i Folgen habe; in i ist also die Nothwendigkeit einer Folge gesetzt; nicht dass der sittliche Wille, welcher an B gebunden ist, den Entschluss fasste nach C vorzugehen, sondern damit i über e hinaus nach d gelange. Das i will nur e vernichten, aber innerhalb B + C erscheint das blosse Anstreben des i gegen e als vernunftwidrig, denn es ist zwecklos und folgenlos. Daher denkt C, sobald B + C dem Gebote des i glaubt und ihm folgt, zu i, welches ighfe setzt, einen Zweck hinzu, durch die Gesetze des Denkens in C genöthigt, eine Folge d der ighfe; B + C denkt in C diese Folge, wenn es in g

denkt, denn i setzt g ohne Anstoss; B + C denkt in C diese Folge aber nicht, wenn es in f, jenseit des Anstosses h, denkt, denn dann gehorcht es nicht dem i, sondern dem e; e strebt aber nicht für sich nach d, sondern nur sofern es von i gesetzt wird.

„Dies ist nun nach mir der Ort des religiösen Glaubens; dieses nothwendige Denken und Fordern einer intelligiblen Ordnung, Gesetztes, Einrichtung, oder wie man will, nach welcher die wahre Sittlichkeit, die innere Reinheit des Herzens nothwendig Folgen hat. Aus diesem — unter Voraussetzung der frei erzeugten moralischen Gesinnung — nothwendigen Denken, behaupte ich, entwickelt sich und hat sich von jeher entwickelt in den Gemüthern aller guten Menschen aller Glaube an einen Gott und an ein Göttliches: und ihr Glaube ist überall nichts anderes, als der Glaube an jene Ordnung, deren Begriff sie nur, ihnen selbst unbewusst, auch durch den Unterricht in der Gesellschaft selbst getrieben, weiter entwickelt und bestimmt haben, ihn erst nach dieser weiteren Entwickelung in ihrem Bewusstsein vorgefunden, und seitdem nie wieder auf jene ursprüngliche Einfachheit, deren zuletzt nur der Philosoph und der Volkslehrer bedarf, zurückgeführt haben: — kurz, in allem menschlichen Handeln wird gerechnet auf ein Doppeltes: auf etwas vom Menschen selbst Abhangendes, seine Willensbestimmung, und auf etwas von ihm nicht Abhangendes. Beim sinnlichen Handeln ist dieses Letztere die Naturordnung, und wer nur sinnlich handelt, bedarf nichts anderes, worauf er rechne, und hat nichts anderes, wenn er consequent ist. Beim sittlichen Handeln, dem rein guten Willen, ist das letztere eine intelligible Ordnung“ *). Der Ort des religiösen Glaubens ist in C; in C wird nemlich gedacht, dass das Streben des rein sittlichen i gegen e Folgen haben, nach d gelangen werde. In B fasst das Individuum B + C frei den Entschluss dem reinen sittlichen i zu gehorchen; dann wird i in C und zwar in g gedacht; i wird in g so gedacht, dass i über e hinaus nach d gelange, und zwar darum, weil g eine intelligible Ordnung k voraussetzt, welche i setzt. Das Individuum B + C findet in

*) Aus einem Privatschreiben. 1800. Werke. Th. 5. p. 390—394.

sich, und zwar in C, diesen Glauben als den Glauben an Gott, A, vor. Es verhält sich mit dem reinen, sittlichen i, welches durch die intelligible Ordnung k in i gesetzt wird, gerade so wie mit dem in i gesetzten potentiellen e. Dies wird von einer in A angenommenen Naturordnung bedingt, ist actu in e, und wird in f gedacht.

7. Blicken wir jetzt auf die Deductionen Fichte's zurück. Er geht von dem Gegensatze des logischen Erkennens und des praktischen Handelns aus einem sittlichen Gefühle aus; jenes steht ihm in f, dieses in i. Den Gegensatz bestimmt er dann näher als den des theoretischen und des praktischen Ich, von C und B. Indem er nun die Natur des theoretischen und des praktischen Ich entwickelt, weist er nach, dass beide nothwendig ein absolutes Ich, oder A voraussetzen.

Die Begriffsform, in welcher er aus B und C das A deducirt, ist bedingt durch den Fortschritt, welchen er in der Sittenlehre von 1798 gewonnen hatte. In dieser kam er zur Religion, und bestimmte den Glauben an Gott und an die Unsterblichkeit als die beiden einzigen Grundlehren der Religion, In der Abhandlung über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltordnung entwickelte er dann das erste Dogma, den Glauben an Gott, an k. In der Appellation an das Publicum entwickelte er das zweite Dogma, den Glauben an die Seligkeit, an d. Jetzt ist sein Ausgangspunct das Individuum B + C. Von diesem weist er nun nach, dass i nothwendig nach d, nach der Seligkeit, strebt, dass in C dies Streben nothwendig gedacht wird, wenn B + C das reine, sittliche, von ki gesetzte i will, denn dann wird i in g gedacht. Er weist ferner nach, dass g diesen Gedanken, dass i nach d gelangen werde, darum hat, weil k, die intelligible Ordnung, das i und g setzt. Fichte hat also deducirt, dass i nothwendig nach d strebt, und g nothwendig k denkt. Somit hat er aus B und C das A gesetzt, indem k + d = A ist. — Allein er hat auch zugleich ein von A, als kighfed, losgerissenes B + C deducirt. Er setzt nämlich Individuen, welche in f das e als ein Festes erkennen, bei denen i mit einem potentiellen e behaftet ist, welche in C durch den unendlichen Anstoss h von kig, in i durch einen potentiellen Anstoss von

A getrennt sind. Fichte hat also Individuen, welche bloss ighfe sind.

8. Das, was durch diese Deduction gewonnen ist, ist dies, dass gezeigt ist, dass es B und C nur giebt, wenn es auch A giebt. B und C steht aber zu einander im Gegensatze, und zu diesen Entgegengesetzten kommt jetzt ein Drittes, das A, welches zu beiden im Gegensatze steht. Fichte hat deducirt: es ist B, es ist C, es ist A; und in A hat er ausdrücklich den Gegensatz gesetzt, denn er hat gezeigt, dass d und k ist, und dass d von k different ist. Das Band jedoch, welches B mit C, A mit B, d mit k verbindet, ist uns noch unbekannt.

Als Fichte seine Philosophie 1794 schuf, setzte er ein solches Band voraus. Er setzte dort voraus, dass im menschlichen Geiste ein System sei, und dass dies das Gesetz des Syllogismus sei, und deducirte, mittelst dieser Voraussetzung sein B, sein B und sein A. Jetzt weiss er, dass es zwischen B und C, zwischen A und B, zwischen d und k ein Band giebt, allein da er aus B, wo das Gefühl herrscht, deducirt, so kann er es nicht als das Gesetz des Syllogismus bezeichnen, sondern muss ihm eine, der Natur des B entsprechende, Bezeichnung geben, obwohl das Band in der That nur das Gesetz des Syllogismus ist.

Diese Bestimmung wird dann zu der Bestimmung des A ein wesentliches Moment hinzufügen. In der vorstehenden Deduction ist A als k und d bestimmt, indem k dem d entgegengesetzt ist. Durch das Band werden die Entgegengesetzten in eine nothwendige Beziehung zu einander gesetzt.

B. Das Band des praktischen und des theoretischen Ich oder des unmittelbaren Gefühls und des logisch gedachten Vernunftzweckes.

1. Fichte ging von dem Gegensatze des logischen Erkennens in f, und des sittlichen Gefühles in i aus. Jenes führte er auf ein sittliches Gefühl, oder ein i, welches mit einem

potentiellen e behaftet ist, zurück, dieses liess er zu einem Erkennen in g vorschreiten. Der gemeinschaftliche Ausgangspunct war also i, das Gefühl, welches einmal ein sittliches, sodann ein sinnliches war. Von dem gemeinschaftlichen Ausgangspuncte i muss also die weitere Deduction ausgehen.

„Das Gefühl ist ein absolut Einfaches, gar keine Beziehung Ausdrückendes“ *). Allein diese Einfachheit enthält den Unterschied in sich: „Das Gefühl ist entweder sinnlich — das des Bittern, Rothen, Harten, Kalten u. s. w. — oder intellectuell. Herr Eberhard, und mit ihm alle Philosophen seiner Schule, scheint die letztere Art ganz zu ignoriren, nicht zu beachten, dass auch die letztere Gattung angenommen werden muss, um das Bewusstsein begreiflich zu machen“. Dies letztere ist nämlich „das unmittelbare Gefühl der Gewissheit und Nothwendigkeit eines Denkens — Wahrheit ist Gewissheit. — Woher glauben die Philosophen der entgegengesetzten Schule in einem bestimmten Falle zu wissen, dass sie gewiss sind? — Etwa durch die allgemeine theoretische Einsicht, dass ihr Denken mit den logischen Gesetzen übereinstimmt? Aber diese theoretische Einsicht ist selbst nur eine Gewissheit in höherer Potenz: wie sind sie sicher, dass sie sich in der Gewissheit über jene Uebereinstimmung nicht abermals irren? Etwa durch eine andere, noch höhere theoretische Einsicht? Aber woher deren Gewissheit? Kurz sie werden ins Unendliche getrieben. Auf diesem Wege ist Gewissheit zu erreichen ebenso unmöglich, als eben auch das Gefühl der Gewissheit zu erklären unmöglich ist. Ueberdies — ist denn jene Gewissheit ein Objectives, oder ein subjectiver Zustand? Und wie kann ich solchen wahrnehmen, ausser durch ein schlechthin ursprüngliches, durch nichts Anderes vermitteltes Gefühl?“ **)

2. „Aber was ist dies? Es ist klar, dass dieses Gefühl nur mein Denken begleitet und nicht eintritt ohne dieses und einen besonderen Inhalt desselben. Dass es aus sich selbst einen solchen Inhalt oder eine Wahrheit haben

*) Rückerinnerungen, Fragen, Antworten. 1799. Werke. Th. 5. p. 353.

**) a. a. O. p. 355. 356.

sollte, ist unmöglich und würde keinen klaren Sinn zulassen. Das Gefühl der Gewissheit oder Wahrheit begleitet nur, wie gesagt, ein gewisses Denken und dessen Inhalt.

Es ist offenbar, dsss, wenn das Gefühl der Gewissheit von einem gewissen Denken und seinem Inhalte unabtrennlich ist, wenn daher dieses Denken die Bedingung aller mittelbaren Gewissheit oder Vernünftigkeit in sich enthält, alle Menschen über dieses Gefühl übereinkommen müssen, und es jedem anzumuthen ist, wenn es ihm auch nur zum Bewusstsein zu bringen, nicht anzudemonstriren wäre, welches in Absicht des Unmittelbaren überhaupt nicht möglich ist.

Es ist daher dies Gefühl nicht nur ein intellectuelles überhaupt, sondern das erste und ursprünglichste intellectuelle Gefühl, Grund aller Gewisseit, aller Realität und Objectivität.

Es begleitet das Denken, dass zu der Realisation des durch unsere moralische Natur uns schlechthin gesetzten Zweckes, der absoluten Selbständigkeit der Vernunft, stete Annäherung möglich sei, und dass die Bedingung derselben in der absoluten Erfüllung unserer Pflicht in jeder Lage, lediglich um der Pflicht willen, beruhe. Es begleitet dieses Denken nothwendig, indem es einen integrirenden Theil jenes Zwecksetzens selber ausmacht, davon, dass man jenen Zweck schlechthin setzen muss, unabtrennlich, und eigentlich nur der unmittelbare Ausdruck dieses Bewusstseins ist". In C wird gedacht, und zwar der Vernunftzweck A. Mit dem logischen Denken in C ist das unmittelbare Gefühl i unabtrennlich verbunden.

3. „Wir analysiren näher, was darin enthalten.

Ich denke: es ist möglich, dass die Vernunft stets ihrem Zwecke entgegengehe und sich ihm annähere. Dies möchte etwa als ein willkührliches Denken, ein bloss problematisches Setzen, das weiter nichts für sich hat, als die blosse Denkmöglichkeit, erscheinen. So ist es nun nicht: sondern es zeigt sich in einem gewissen Zusammenhange als ein nothwendiges, im Bewusstsein unabtrennbares. — Ebenso nothwendig wäre daher auch, was zufolge der logischen Nothwendigkeit des Denkens (vermittelt) in ihm liegt". Die Vernunft in C denkt sich die Möglichkeit nach d zu gelangen. Dies Denken kann als

ein zufälliges in f erscheinen; aber so ist es nicht, es ist im Zusammenhange mit i, also in g nothwendig, und dadurch sind die logischen Gesetze auch nothwendig.

„Setze ich nun einen Zweck in meinem Handeln, so setze ich ihn in irgend einer zukünftigen Zeit auch als verwirklicht. Dies ist eine nothwendige logische Folge. Aber ich kann die Sache bloss in ihrer logischen Consequenz betrachten, beide Sätze, wie es scheint, ebenso gut in das umgekehrte Verhältniss bringen. Ich soll und kann mir den Zweck der Sittlichkeit nicht vorsetzen, wenn ich nicht schon von seiner Ausführbarkeit überzeugt bin, hat man schon häufig gesagt, und so das Erste vom Letzteren abhängig gemacht. Ich kann ihn nicht für ausführbar halten und werde es nicht, wenn ich ihn mir nicht schlechthin setze, kann man eben so wohl sagen. Warum soll ich ihn mir aber überhaupt setzen?

Kurz im blossen logischen Verhältnisse ist beides nur unter Bedingung gewiss, an sich keinesweges; wir werden von jedem Gliede aufs andere verwiesen: die ursprüngliche Gewissheit jenes Bewusstseins ist nicht erklärt.

Diese kann daher nur liegen in der Unmittelbarkeit eines Gefühls, und in diesem sind auch jene beiden Glieder ursprünglich Eins. Ich soll schlechthin den sittlichen Zweck mir setzen, und ihn schlechthin für ausführbar halten und darum ihn setzen. Keines ist in Wahrheit die Folge vom anderen, sondern beides ist Eins; es ist Ein Gedanke, nicht zwei; und es ist wahr und gewiss, nicht zufolge jenes erschliessenden Denkens, sondern einer Nothwendigkeit, die ich nur fühle" *).

Das logische Denken in C wird gesetzt durch i, das sittliche Gefühl; dies logische Denken in C denkt einen Zweck, d. Aber kann ich in C mir das sittliche Gefühl in i nicht auch erdenken? — Nein, i muss ich mir schlechthin setzen. — Das logische Denken in C hat überall eine Voraussetzung, in g, wie in f. — Gewissheit hat es nur, wenn es von i allein gesetzt wird, also in g steht. Aber g und i sind ursprünglich nicht verschieden, sondern Eins, und ebenso ist d dasselbe, was i und

---

a. O. p. 356—358.

g ist; B und C sind also, ihren wesentlichen Bestimmungen nach, dem i und g zufolge, Eins.

„Die absolute Gewissheit und Ueberzeugung — (nicht blosse Meinung, Dafürhalten, Wünschen) — von der Möglichkeit, — nicht sich selbst, d. i. seinen Willen, durch den Begriff der Pflicht zu bestimmen, denn dies erkennen wir als möglich dadurch, dass wir es wirklich thun, — sondern durch diese pflichtmässige Bestimmung unseres Willens den Zweck der Vernunft auch ausser unserem Willen zu befördern, ist das Unmittelbare der Religion und ist auf die angeführte Weise im Gemüthe des Menschen begründet" *). Die Gewissheit des B + C, dass das von i gesetzte g nach d gelangen werde, ist in i begründet, und diese Gewissheit ist das Unmittelbare der Religion.

4. Die vom sittlichen Gefühle i aus gesetzte Gewissheit ist aber durch ein Höheres k bedingt. „Die Basis des religiösen Glaubens ist die Ueberzeugung einer Ordnung oder eines Gesetzes, nach welchem aus der pflichtmässigen Gesinnung auch wirklich der absolute Vernunftzweck hervorgeht, wonach in der That erreicht und verwirklicht wird, was der Einzelne in seinem pflichtmässigen Handeln bloss erstreben kann". In i ist die Ueberzeugung, dass sein in g gedachtes Gesetz, es nach d leiten werde; in B wird aber nach d nur gestrebt, da i ein e sich gegenüber hat.

„In diesem Gedanken ist nun eine Mannigfaltigkeit von Gliedern, und zwar zuerst dasjenige, was schlechthin und allein von mir abhängt, die pflichtmässige Bestimmung meines Willens; sodann etwas, das meinem religiösen Glauben zufolge aus dieser Willensbestimmung folgen soll, was über den Bereich des eigenen sittlichen Willens hinausliegt, dennoch aber schlechthin angenommen werden muss, um ihm selber nur Zweck und Bedeutung zu geben. Es ist der religiöse Glaube, der das Zweite an das Erste anknüpft" **). In i steht der pflichtmässige Wille, sodann das, was in g als logisches Denken eintritt, und nach d gelangt. Der religiöse Glaube knüpft g an i, und damit auch d.

*) a. a. O. p. 359. **) a. a. O. p. 363.

„Die moralische Gesinnung ist durch das Erste vollendet: aber sie kann zum vernunftmässigen, vertrauensvollen Wirken nur kommen durch das Zweite, und in diesem Zweiten beruht die Religion“. Die moralische Gesinnung ist im i des B vollendet, aber sie kann zur Vernichtung des e durch i und damit nach d, nur durch C gelangen, wo e durch h gesetzt, und i in g gedacht wird.

5. Das nach g gelangte i ist zum Erkennen C gelangt; dieses C setzt aber dem i ein e gegenüber. „Ich kann überhaupt nicht wollen, ohne zufolge des Gesetzes meiner Endlichkeit, etwas Bestimmtes, Begrenztes zu wollen, d. h. mein an sich unendliches Vermögen in eine Reihe endlicher Willensbestimmungen zu zerlegen. In der Forderung pflichtmässig zu wollen, liegt sonach zugleich die Forderung, etwas Bestimmtes zu wollen. Dass dieses Bestimmtwerden des Willens durch die Stimme des Gewissens (nicht durch Räsonnement über die Folgen) untrüglich sei, wird geglaubt: — abermals nicht durch Räsonnement, oder irgend einen allgemeinen Begriff, sondern ursprünglich und unmittelbar“. Das Individuum B + C ist von A losgerissen, es hebt an in i. Diesem i muss ein e gegenüberstehen; e ist das Gesetz der Endlichkeit, welches durch h gesetzt wird; da in i schon diese Nothwendigkeit eintritt, so muss der in C actuelle Anstoss h vor i schon potentiell liegen. Dass e durch i bestimmt wird, wird unmittelbar, also in i, geglaubt. Der Glaube steht also ebenfalls in i.

„Nun erfolgt ferner aus jener Willensbestimmung eine Handlung: aus dieser entspringen andere, mir selbst unübersehbare Folgen in der Welt der vernünftigen Wesen (denn auf diese allein sehe ich, und die Sinnenwelt ist mir überall nur Mittel). Diese Folgen kann ich nicht berechnen: sie stehen schlechthin nicht in meiner Gewalt: dennoch glaube ich, dass sie gut sind, und dem Vernunftzwecke gemäss, glaube es mit derselben ursprünglichen Gewissheit, die mich zum ersten Handeln veranlasste, könnte sogar nicht handeln, wenn mich nicht auch dieser Glaube begleitete. Dies ist nun Religion. Ich glaube, wenn ich es mir auch nicht so deutlich und nicht in dieser begriffsmässigen Formel denke, an ein Princip, zu-

folge dessen aus jeder pflichtmässigen Willensbestimmung die Beförderung des Vernunftzweckes im allgemeinen Zusammenhange der Dinge sicher erfolgt. Aber dieses Princip ist schlechthin unbegreiflich der Art und Weise seines Wirkens nach: doch wird es seinem Vorhandensein nach (hier fehlen Sprach- und Begriffsbestimmungen) absolut gesetzt, mit derselben Ursprünglichkeit des Glaubens, wie an die Stimme des Gewissens geglaubt wird. Beides ist nicht eins, aber schlechthin unabtrennlich von einander“ *). Das Gewissen i bestimmt e, und diese Bestimmung hat unübersehbare Folgen. Dass i nach d gelangen werde, wird erst in C gedacht; hier in i steht der Glaube an ein Princip, welches die Handlungen des i auf das e bestimmt, den guten Willen setzt. Dieses Princip ist k. An dieses k glaubt i, ohne es in einer begriffsmässigen Formel zu denken; dieser Glaube steht also in i. An k glaubt i, indem es e bestimmt; es glaubt also, dass durch die Bestimmung des e durch i das k verwirklicht, e immermehr vernichtet, also ighfe nach d gelangen werde. Wie jenes k aber kighfed setzt, dies ist dem i unbegreiflich; i glaubt nur, dass k ist. Der Glaube in i, und sein Inhalt, das Gewissen i, sind unabtrennlich verbunden, aber sie sind nicht eins.

6. „Wir analysiren weiter, was darin enthalten ist. — Die Willensbestimmung ist stets nur das Gegenwärtige und enthält, was allein von uns abhängt. Aber es wird für ihre eigene Möglichkeit in dieser Bestimmtheit etwas Weiteres vorausgesetzt: es wird mit ihr zugleich gedacht etwas Vergangenes, und dass aus ihr etwas durch sie modificirtes Zukünftiges erfolgen werde, wird postulirt“. Das i bestimmt e, wenn aber i das e bestimmt, so wird k vorausgesetzt; zugleich aber wird in C gedacht, dass, durch die Modificirung des e durch i, dies i nach d gelangen werde.

„Es wird in ihr etwas vorausgesetzt. — Nicht dass ich überhaupt Pflicht habe und nach ihr meinen Willen bestimmen soll — denn dies ist Resultat der Vernunft an sich, der reinen Vernunft, — sondern dass gerade dieses Bestimmte meine Pflicht ist, ist Resultat meiner Lage in der gesammten Ver-

*) a. a. O. p. 364. 365

nunftwelt. Wäre ich überhaupt nicht da, oder wäre ich — was der Strenge nach freilich nichts gesagt ist — ein Anderer, oder wäre ich in einer anderen Gemeine vernünftiger Wesen, so träte eine solche Pflicht gar nicht ein; ebenso wie eine gewisse Bestimmung der Natur nicht einträte, wenn nicht dies bestimmte Individuum auch sinnlich da wäre. Ich soll in dieser Lage schlechthin nur nach Maassgabe des Ausspruchs meines Gewissens handeln; aber ich kann dies nicht ohne zugleich anzunehmen, dass gerade diese Lage auf den Vernunftzweck berechnet, Resultat von der Wirkung jenes absoluten Princips sei. Daher liegt in jenem Glauben ferner, dass die dem freien Handeln jedes Individuums vorauszusetzende Vernunftwelt durch jenes Princip hervorgebracht und geordnet sei. Populär oder den Analogien unseres endlichen Bewusstseins angenähert kann dies nur heissen: sie ist erschaffen, wird erhalten und regiert durch das absolute Princip" *). Wenn das Gewissen i die Welt e bestimmt, so wird k vorausgesetzt. Dass i das e bestimmt, ist Resultat der reinen Vernunft, des A, welches durch ki das i setzt. Aber auch die bestimmte Modification des e durch i, welche Bestimmtheit durch die Mannigfaltigkeit des e bedingt ist, also e selbst, wird durch A gesetzt, indem es kighfe setzt. In B wird e durch i bestimmt; dass i bestimmt, ist durch A bedingt, und ebenso dass die Bestimmung des e durch i dem A gemäss ist, also nach d gelangt, ist durch A bedingt. Es wird also die Welt e auch durch A gesetzt, indem A durch k kighfed setzt.

„Das Glaubensbekenntniss" des Individuums B + C, welches von i aus als ighfe gesetzt wird, „heisst nun: Ich und alle vernünftige Wesen und unsere Verhältnisse zu einander sind durch ein freies intelligentes Princip erschaffen, werden durch dasselbe erhalten und unserem Vernunftzwecke entgegengeführt, und Alles, was nicht von uns abhängt, um jenen höchsten Zweck zu erreichen, geschieht, ohne all' unser weiteres Zuthun, durch die weltregierende Macht desselben ohne allen Zweifel" **). Alle Individuen, B + C, sind

---

*) a. a. O. p. 365. 366.

**) a. a. O. p. 366.

durch A, welches durch ki setzt, gesetzt, und dies ki bewirkt, dass ighfe nach d gelangt, den Vernunftzweck erreicht.

7. Die Frage, welche sich jetzt erhebt, ist: Was ist A? — das Princip des B + C? „Das Princip, auf welches jene mannigfaltigen Prädicate bezogen werden, soll denn doch nur Eins sein. Ich kann — dies liegt in meinem Denken — von dem einen Prädicate zu dem anderen nicht fortgehen, sie nicht zu einander zählen und in sich zusammenfassen, ohne etwas Dauerndes, dem diese Prädicate insgesammt zukommen, vorauszusetzen, es eben, gerade durch dieses Denken, zu erzeugen: ob ich gleich, eben weil ich es den Gesetzen und dem Zusammenhange des Denkens nach mit Nothwendigkeit erzeuge, nicht für mein Product ansehe. Jenes, die Mannigfaltigkeit und den Unterschied der Prädicate zusammenfassende Denken des Einen Principes dieser Prädicate ist selbst das Fortdauernde und Bestehende, und es sind in diesem Acte eigentlich zwei Bestimmungen zu unterscheiden, die als entgegengesetzte neben einander herlaufen, beide aber nur durch einander sind und in ihrem Gegensatze eben den Denkact ausmachen: ein gleichförmiges Denken, das der Einheit des Principes, — ein fliessendes und veränderliches, das Fortgehen von Prädicat zu Prädicat jenes Einen Principes. Die Prädicate sind mir unmittelbar mit meinem moralischen Entschlusse und mit der ursprünglichen Gewissheit, die ihn begleitet, entstanden. Die Einheit des Principes entsteht mir erst dadurch, dass ich, mit Abstraction von jenem moralischen Bedürfnisse, welchem an der Gewissheit jener Prädicate genügt, und das überhaupt nicht theoretisirt, auf sie in ihrer Absonderung von jener moralischen Beziehung (theoretisch und dogmatisch) reflectire“ *). In B + C oder ighfe liegen die Prädicate, welche auf das Princip A bezogen werden, welches Eins ist. Das Individuum B + C kann von einem Prädicate zum anderen in f nicht fortgehen, ohne ein e ausser f zu setzen. Das Fortgehen geschieht in C, und ebenso das Setzen des e, nämlich durch h. Das Denken des A geschieht in C, in welchem die entgegengesetzten Reihen ig und ef zusammenlaufen. Diese

*) a. a. O. p. 367.

beiden Reihen werden von dem zusammenfassenden Denken in h vereinigt, und diese Vereinigung in h ist das Denken des Principes A. Die durch das Denken in h vereinigten Prädicate sind dem Individuum B + C in i, mit seinem moralischen Entschlusse, entstanden; aber die Vereinigung der Gegensätze ig und fe in h entsteht erst in C, mit der Abstraction von B, von dem bloss praktischen Bedürfniss, da in C das theoretische Denken eintritt. In i ist also der unmittelbare Glaube an A, in C, d. h. in h, ist er vermittelt, nämlich durch ih.

8. Fichte hat gesetzt, dass das Individuum B + C in i den unmittelbaren Glauben an A hat, als den Grund des i, und die Ursache, dass ighfe nach d gelangen wird. Diesem unmittelbaren Glauben des B + C an A setzt er den vermittelten in h entgegen, welcher ig und ef vereint, und die Einheit des Principes A denkt. „Man übersehe nicht jenes unmittelbar, und dieses vermittelst: es kommt darauf eben Alles an“.

„Das einzig passende und im Systeme zunächst liegende Beispiel zu jenem unmittelbaren und vermittelnden Denken unserer Seele (unseres Geistes, oder wie man will). Mein Fühlen, Begehren, Denken, Wollen u. s. w. erkenne ich unmittelbar, indem ich den Act vollziehe. Durch keinen Act von Vermittelung, sondern nur dadurch, dass ich in ihnen bin, sie setze, kommen sie mir zum Bewusstsein: sie sind das unmittelbare *κατ' ἐξοχήν*. So lange ich in diesem Bewusstsein stehen bleibe, ganz praktisch, d. i. ganz Leben und That bin, weiss ich nur mein Fühlen, Begehren, Wollen u. dgl., in ihrem sich ablösenden Wechsel; aber ich weiss nicht mich ausdrücklich als die Einheit und als das Princip dieser verschiedenen Bestimmungen. Erst wenn ich über die Wirklichkeit dieser unterschiedenen Acte mich erhebe, und, mit Abstraction von ihrer Verschiedenheit, sie überhaupt nur als gemeinsam in mir zusammenfasse, entsteht das Bewusstsein der Einheit, als des Principes jener mannigfaltigen Bestimmungen überhaupt: und dies Product unseres abstrahirenden und zusammenfassenden Denkens ist es, was wir unsere Seele, Geist u. dgl. nennen“. Das Fühlen, Begehren, Wollen ist i + e oder B unmittelbar. Erhebe ich mich über B, gehe ich

nach C vor, fasse ig und fe in h zusammen, so entsteht mir das Bewusstsein der Einheit von i + e, das der Seele oder des Geistes.

In diesem Beispiele war i + e nur als Begehren, Wollen bestimmt, es war nicht das Sittlichkeitsprincip in i gesetzt; wird dies aber in i gesetzt, so ist das zusammenfassende Denken in h, das Denken des A, wie oben entwickelt worden ist. „Jenes Eine Princip kann nun, wenn ich nur überhaupt zu jener Abstraction reif war, d. i. wenn sie aus mir selbst unternommen worden ist, und ich sie nicht durch blosse Tradition überliefert erhalten habe, lediglich als ein für sich Bestehendes und Wirkendes, nicht selbst nur als Eigenschaft oder Prädicat, welches irgend einem Substrate inhärirt, gedacht werden. Es fällt nicht aus als Geistigkeit, welche einer Substanz beigelegt wird, die, als selbst nicht geistig, nur unter der Bestimmung der Materie gedacht werden könnte, sondern als reiner Geist, nicht als eine substantiirte Weltseele, sondern als ein für sich bestehendes, lauteres Wesen, nicht als ein Schaffen, Erhalten, Regieren überhaupt, sondern als Schöpfer, Erhalter, Regent. Und dies ganz mit Recht und den Gesetzen unseres Denkens gemäss, wenn man sich einmal über die Unmittelbarkeit des Lebens und Handelns in das Gebiet der theoretischen Abstraction erhoben hat“ *). Das in h des C gedachte A kann nur gedacht werden als ein für sich Bestehendes und durch k Wirkendes, als dasjenige, welches kighfed setzt. A wird aber in C so gedacht nach den Gesetzen des Denkens, sobald ich von B nach C vorgegangen bin.

9. Das in h des C gedachte A ist nun aber von dem Denken desselben in C verschieden. „Man vergesse nicht: beide Begriffe“ k und d „sind nur durch ein an sich nothwendiges, nicht concretes, sondern abstractes Denken entstanden, sie beziehen sich deshalb auch nicht auf die Wahrnehmung, sie sind daher nur logisches Subject, keinesweges reelles, in der Wahrnehmung zu belegendes, oder Substanz“ **). In B + C wurde ig und fe in h zur Einheit verbunden. Diese Verbindung geschah, indem von i nach g,

*) a. a. O. p. 368. **) a. a. O. p. 368.

von e nach f so vorgeschritten wurde, dass von i und e abstrahirt wurde, welche Abstraction nicht nothwendig war. Das Denken in f, welches nicht mehr e, das Denken in g, welches nicht mehr i zum Inhalte hat, entbehrt der Realität, des B; daher ist die Einheit von f und g in h nur ein logisches Subject, unterscheidet sich daher von A, welches auch B, das i, wie das e, setzt.

„Nur die Prädicate beider kommen in der Wahrnehmung vor, enthalten daher ein nothwendiges, reelles Denken, nicht aber die Subjecte: d. i. in der sinnlichen Wahrnehmung kommen mehrere Prädicate vereinigt vor in einer sinnlichen, objectiven Verbindung" *). Das logische Subject war die Vereinigung von g und f in h. Die Prädicate dieser g und f sind i und e, und diesen kommt ein reelles Denken oder die Wahrnehmung zu, da B durch ki gesetzt ist. Ihr reelles Denken besteht nämlich in dem Glauben, dass k ist, und dass ighfe nach d gelangen werde.

Da nun in C nur das logische Subject steht, die Realität aber in B liegt, so folgt: „Aus dem Begriffe der reellen Substanz" des reinen, sittlichen i, „lässt sich schliessen, aus dem des logischen Subjects nimmer", aus dem abstracten h des C nimmermehr. Es muss also nothwendig von i nach C vorgeschritten werden, und in C ein Denken stehen, dessen Inhalt das sittliche Gefühl ist, i muss in g gedacht werden.

„Ueber Gott sagt das unmittelbare (sittliche) Bewusstsein nur das Angegebene aus. Schlüsse aber daraus zu machen über den bezeichneten Inhalt hinaus, dazu fehlt der Grund und schlechterdings auch die Möglichkeit" **). Das unmittelbare (sittliche) Bewusstsein des Individuums B + C steht in i, wo es k und d in sich hat, aber nur in h fasst es k + d oder A als logisches Subject. „Auf dem angezeigten Wege kommen alle Menschen zum religiösen Glauben, wenn sie es auch nicht wissen sollten" †).

Fassen wir dies zusammen, so folgt, dass das Individuum B + C in B den Glauben hat an k den Schöpfer,

---

*) a. a. O. p. 368.

**) a. a. O. p. 369.

†) a. a. O. p. 370.

Erhalter und Regierer, und an d als den erreichten Vernunftzweck. In C denkt das Individuum die Einheit von ig und ef, oder A, als Einheit von k und d; allein es denkt A nur als logisches Subject. Dem in C gedachten A fehlt die in B gesetzte Realität, es ist daher von dem absoluten, durch k kighfed setzenden A verschieden, es ist nur das im unmittelbaren Bewusstsein des Individuums B + C gefühlte, in C logisch gedachte A. Es ist also die Frage noch übrig: Was ist denn das absolute, durch k kighfed setzende A?

10. Fichte ist oben (II. A.) von der Bestimmung ausgegangen, dass es Syllogistiker giebt, welche von der Erkenntniss in f, und Philosophen, welche von dem sittlichen Gefühle in i ausgehen. Aus diesem Gegensatze hat er die Nothwendigkeit des A deducirt, und zwar in der Art, dass es die differenten Momente d und k enthielte. Sodann hat er (II. B.) deducirt, dass B + C das A voraussetze; dass A sowohl das Moment des d, als auch das des k in sich enthielte, als auch die Einheit beider k = d. Allein die gedachte Einheit der Entgegengesetzten giebt nur ein logisches Subject, welchem ein wesentliches Moment, die in B gesetzte Realität, fehlt. Es muss also die reale Einheit von k und d, vom absoluten A, noch etwas anderes sein, als das Denken der Einheit von k und d in C.

Als Fichte 1794 seine Philosophie schuf, genügte ihm der Satz der Identität zur Bestimmung des A, d die Einheit das redenden Ich und des Begriffes Ich; er verlangte nur die Subject-Objectivität als Einheit zu denken. Jetzt verlangt er ebenfalls, absolut entgegengesetzte Begriffe als Einheit zu denken, allein er fügt ausdrücklich hinzu, dass diese gedachte Begriffseinheit nicht das schaffende, setzende Ich sei. Was ist diese nun? Fichte sagt: ihm fehlen die in B gesetzten Momente. In B steht bei Fichte i das sittliche Gefühl, e die sinnliche Natur. Zu der gedachten Begriffseinheit von k und d müssen also die als i und e gesetzten Momente kommen. Fügt man zu einem gedachten Begriffe die Bestimmung hinzu, dass er einem Volke zur Verständigung dient, in der Natur ertönt, so hat man das Wort, ein Sprachgebilde. Aber findet i, das sittliche Gefühl, in einem Sprachgebilde auch seine Stelle? — Nur als

Notiz kann hier bemerkt werden, dass, bei der geschichtlichen Bildung der Sprachen, namentlich der Flexionssprachen, das in den volksthümlich bestimmten, lebendigen Individuen real wirkende schöpferische Princip, welches hier als das „sittliche Gefühl" bezeichnet worden ist, ein höchst bedeutendes Monument ist. Denn dies Princip ist es, welches in den lebendigen Individuen diejenige Erschütterung des Bewusstseins hervorgebracht hat, welche an ihrer Sprache sich als die Ausprägung der Flexion, der Redetheile und des, aus flectirten Worten aufgebauten, Satzes zeigt, welcher, wie oben entwickelt ist, die Voraussetzung Fichte's, die Bedingung aller Philosophie ist. In dem flectirten Worte ist daher in der That das völkerschaffende Princip enthalten, welches Fichte als i, als das sittliche Gefühl, bestimmt. — Somit erhellt, dass Fichte's absolutes, setzendes A das tönende Wort, bestimmte, in der Sprache seines Volkes ihm gegebene, Worte sind. Das flectirte Wort ist die Einheit des principiellen Gegensatzes von Wurzel und Flexion. Es ist die Einheit beider, denn die Energie des Accents macht sie zur Einheit. Es ist in ihm zweierlei: das Aequivalent eines Sinneseindruckes, und das Aequivalent desjenigen Principes, welches Fichte das sittliche Gefühl nennt, ausgeprägt. Es ist in ihm die Einheit des gedachten Begriffes und seines sinnlichen, tönenden Trägers.

Das, was Fichte voraussetzt, sind also bestimmte, in einer Flexionssprache ausgeprägte, Wörter.

C. Die Begründung der Philosophie durch sprachlich gegebene Wörter.

1. Schon oben (I. C. b.) sind die Stellen angeführt worden, in welchen Fichte das Bewusstsein seiner Abhängigkeit von der Sprache ausspricht. Er kommt nicht zu der Einsicht, dass er als Philosoph nichts als Sprachbildner ist, bedingt durch bestimmte, sprachliche Gebilde: sondern äussere Lebenserfahrungen nöthigen ihm das Bewusstsein auf, dass er von der sprachlichen Tradition abhängig ist, dass er ein Recht

hat, sprachbildend in die Geschichte seines Volkes einzugreifen. — Auch hier gewinnt er nicht das Bewusstsein, dass seine philosophischen Begriffsbestimmungen durch die sprachliche Tradition seines Volkes und durch seine lebendige geschichtliche Individualität bedingt sind; allein factisch nimmt er aus sprachlich gegebenen Wörtern seine philosophischen Begriffsbestimmungen heraus. Verbinden wir dies Factum mit seinen soeben (II. B. §. 10.) angeführten Bestimmungen über die Natur des absoluten, setzenden A, welche auf das flectirte Wort zutreffen, so erhellt, dass Fichte im Jahre 1799, in der durch den Atheismusstreit bewirkten Erschütterung seines philosophischen Bewusstseins, seine Philosophie durch bestimmte, in seiner Volkssprache ihm objectiv gegebene, Begriffe begründet hat, dass diese ihm das absolute, setzende A gewesen sind.

In dem Augenblicke, wo Fichte die in dem Schema kighfed enthaltenen Begriffsbestimmtheiten entwickeln will, welche in der durch das sittliche Gefühl in i bewirkten Gewissheit liegen, sagt er: „Hier muss ich eine Bemerkung über den Sprachgebrauch einschalten, die ich nicht länger verschieben kann, ohne undeutlich zu werden und alte Einwürfe von Neuem zu befahren.

Das Wort Sein bedeutet unmittelbar immer ein Object des Denkens, ein Gedachtes. Nun kommt ihm entweder auch eine Existenz, ein Bestehen und Dauern, ausser dem Denken zu, in der sinnlichen Wahrnehmung: dann ist ein reelles Sein bezeichnet, und man kann vom Gegenstande sagen: er ist. Oder es kommt ihm ausser dem Denken kein anderes Sein zu; dann ist die Bedeutung des Seins bloss die logische. Dann bezeichnet das Wort ist nur die logische Copula, in welcher das Mannigfaltige der Prädicate in einer Einheit des logischen Subjects durch das Denken fixirt wird: man kann sodann nicht sagen: das Object ist, sondern es ist als dieses oder jenes zu denken" *). Das Wort Sein bedeutet B, das Object des Denkens in C. Daher ist es entweder e, ein reelles Sein, oder i, ein logisches Sein, welches in C als Einheit

*) Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. 1799. Werke. Th. 5. p. 359.

des logischen Subjects gedacht wird, indem ig und ef in h zur Einheit verbunden werden.

2. Aus dem Worte Sein wird also die Differenz genommen. „Ebenso werden andere, mit dem Ausdrucke des Seins verwandte Worte in diesen zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht. „Princip — ein Ausdruck, dessen ich mich auch hier bedient habe — ist im System des reellen Seins ein Erstes, daraus ich ein Zweites und Drittes u. s. f., auch ohne wirkliche Wahrnehmung, vorausberechnen, der Erfahrung anticipiren kann, mit kategorischer Gewissheit, wodurch ich in der That also etwas als reell erkenne. In dieser Bedeutung des Wortes ist das intelligible Princip, die Freiheit, nie Princip einer realen Erkenntniss, Erklärungs- und Anticipationsgrund: d. h. es lässt sich nicht voraussetzen, was durch sie werde wirklich werden. Nur durch die Wahrnehmung wissen wir, was wirklich ist; und eben weil wir das Product der Freiheit schlechthin nicht als das Glied einer begreiflichen Kette von Ursachen und Wirkungen anerkennen, weil es ein absolut erstes ist, und nur factisch erkennbar wird in der Wahrnehmung: eben darum sagen wir, die Freiheit sei Princip, aber nicht im realen Sinne, als Grund einer unmittelbaren und nothwendigen factischen Bestimmtheit, sondern in logischer Bedeutung, als Princip der Möglichkeiten; aber eben darum sind wir genöthigt, sie also zu denken" *). Das System des reellen Seins ist e, sein Princip ist h, der unendliche Anstoss. Die Freiheit steht in i und ihr Princip ist k, d. h. A.

3. „Auf ähnliche Weise verhält es sich mit dem Worte: Gesetz für die Welt der Vernunft und Freiheit. In der Sinnenwelt bedeutet es eben die Bestimmung der Kraft, aus welcher, als dem Principe, die Folgen auf die eben beschriebene Weise abgeleitet werden können. Von den endlichen, schon als frei in der empirischen Bedeutung des Wortes, als lediglich bestimmbar, aber nicht bestimmt, gedachten Wesen gebraucht, bedeutet es allein ein Sollen, d. h. eine Bestimmtheit der Freiheit durch Freiheit, die eben darum keine mechanische unmittelbare Bestimmtheit ist. Von dem Unendlichen

*) a. a. O. p. 360.

oder von der Vernunft κατ' ἐξοχὴν gedacht, welcher die empirische Freiheit, als selbst Resultat der Endlichkeit, nicht zugeschrieben werden kann, bedeutet Gesetz lediglich die Nothwendigkeit, ein, nicht materialiter — denn insofern ist es uns schlechthin unbekannt, und a priori unableitbar, — sondern formaliter, durch seinen Zweck, den Endzweck der Vernunft, Bestimmtes stets von ihr zu erwarten einen unendlichen, nie zu erschöpfenden Freiheitsinhalt für die vernünftigen Individuen, ohngeachtet man dafür keine daliegende Bestimmtheit, aus welcher es mechanisch erfolgte, annehmen kann, da man sich hier ja nicht in der Sphäre des Objectiven befindet, sondern an der schlechthin ideellen Quelle des Geistes steht. Das Wort Gesetz hat daher hier ebenso keine reelle Bedeutung, aus welcher man äussere und nothwendige Erfolge ableiten könnte, sondern nur logische, indem es jenen unendlichen Freiheitsinhalt in einen Begriff zusammenfasst"*). In der Sinnenwelt e, bedeutet das Wort Gesetz die Ableitung des e aus dem Principe h, also he; und da e potentiell schon in i steht, so bedeutet es in B + C die Bestimmung des e durch i, ein Sollen. Sodann wird das Wort Gesetz von der Vernunft A gebraucht, und bedeutet hier k, sofern es durch kighfe nach d gelangt. Es hält nicht in B an, sondern kommt von A und geht nach A, hat daher nur einen logischen Inhalt, denn der reelle steht in B, in der Differenz, welche in A zur Einheit zusammengefasst wird.

4. „Ebenso verhält es sich mit dem Gebrauche des Wortes: Welt. In der reellen Bedeutung ist es ein geschlossenes Ganzes von daseienden Objecten, die in Wechselbestimmung ihres Seins stehen, wo jedes ist, wie es ist, weil alle andere das sind, was sie sind, und umgekehrt, und wo man bei vollkommener Kenntniss der Weltgesetze aus der Natur eines jeden auf die aller übrigen würde schliessen können. Von vernünftigen Wesen gebraucht, bedeutet jenes Wort gleichfalls eine Gesammtheit, einen Einfluss aller auf jeden, und eines jeden auf alle, dessen Art und Weise aber nicht, wie bei den Naturgesetzen, errathen und vorausbestimmt werden kann, weil

*) a. a. O. p. 360. 361.

er in der Freiheit aller seinen Grund hat, weshalb der Ausdruck Welt hier gleichfalls nur eine logische, keinesweges reelle Bedeutung hat" *). Das Wort Welt bezeichnet e, das System der Dinge, sodann aber bezeichnet es ein System von Individuen, von denen jedes als i bestimmt ist.

5. „Man hat auch — und ich selbst habe mich oft dieses Ausdruckes bedient, — von der Ordnung einer übersinnlichen Welt gesprochen. Man versteht dies unrichtig — und freilich kann man nicht allen Missverständnissen vorbauen, — wie wenn die übersinnliche Welt sei, ehe sie geordnet worden, und wie wenn Ordnung erst ein Accidens derselben sei. Nein: sie selbst wird Welt nur dadurch, dass sie geordnet wird" **).

Meine Gegner „hören das Wort Ordnung nennen. Nun — diesen Ausdruck verstehen sie wohl. Er bedeutet ein gemachtes, schon fertiges — bestimmtes Nebeneinandersein eines Mannigfaltigen, wie z. B. der Hausrath in ihrem Zimmer in einer gewissen Ordnung steht (*ordo ordinatus*). Dass dieses Wort noch eine höhere Bedeutung haben könne, fällt ihnen nicht bei, denn für diese höhere Bedeutung fehlt es ihnen gänzlich am Organ. Hören sie nur sagen: Gott sei die moralische Weltordnung, so ist ihr Räsonnement fertig; und es ist für sie richtig, unausweichbar und unwiderlegbar. Sie können aus ihren Vordersätzen nicht anders schliessen, denn auf diese Weise.

Dagegen kann in den Umkreis dessen, was ich Philosophie nenne, etwas stehendes, ruhendes und todtes gar nicht eintreten. In ihr ist alles That, Bewegung und Leben; sie findet nichts, sondern sie lässt alles unter ihrem Auge entstehen: und das geht so weit, dass ich jenem Umgehen mit todten Begriffen den Namen des Philosophirens ganz abspreche. Das ist, nach mir, blosses Räsonniren für das wirkliche Leben, dessen Geschäfte der Speculation gerade entgegengesetzt sind: man geht durch Begriffe hindurch, um sich den Weg zu verkürzen, und schneller beim Ziele anzugelangen, welches letztere denn doch wieder irgend ein Handeln sein muss, sofern

*) a. a. O. p. 361. **) a. a. O. p. 361.

nicht unser ganzes Denken ein leeres Spiel gewesen sein soll. Wenn ich sonach in Rede und Schrift, die ich für philosophisch ausgebe, des Ausdruckes Ordnung mich bediene, so ist ohne weiteres klar, dass ich darunter nur ein thätiges Ordnen (*ordo ordinans*) verstehe. In diesem Sprachgebrauche bin ich so befestigt, dass ich kein auf ung endendes Wort anders nehme, und z. B. unter Wirkung stets den Act des Wirkens selbst, nie aber, wie es wohl bei anderen Philosophen geschieht, den Effect verstehe, für welchen letzteren ich das Bewirkte sage. Ich bin darin so befestigt, dass, wenn ich unbefangen fortphilosophire, jene andere Bedeutung mir gar nicht in die Gedanken kommt; und dass man mir vielleicht noch zehn Jahre lang hätte vorschreien können: Du bist ein Atheist, ohne dass ich von selbst darauf gefallen wäre, dass der Grund des Missverständnisses wohl hier liegen möge“ *).

Fichte's Gegnern bedeutet das Wort Ordnung ein Festes, ein e, ihr Gott ist also das Princip des e. Für Fichte bedeutet das Wort Ordnung ein thätiges Ordnen, es ist ihm das Setzen des A durch ki u. s. w. Nur indem A durch k kighfed setzt, wird eine geordnete Welt, und A ist durch k diese moralische Weltordnung.

6. „Habe ich denn aber ein Recht, zu fordern, dass man diesen meinen Sprachgebrauch kenne? Ohne Zweifel, denn ich habe sie jener Eigenschaft meiner Philosophie, dass sie nur mit Lebendigem und keinesweges mit Todtem umgehe, laut und sattsam bedeutet; die geringe Folgerung aber, dass, da es sich mit allen meinen Philosophemen also verhalte, es auch wohl mit dem über eine moralische Weltordnung derselbe Fall sein werde, lässt sich vernünftigen Lesern ohne Zweifel anmuthen“ **).

Fassen wir die vorstehende Entwickelung zusammen, so erhellt: „Wenn man von dem lediglich Intelligibeln redet, ist der Gebrauch dieser und aller verwandten Begriffe, d. h. aller, die vom Sein herkommen und dasselbe weiter bestimmen,

---

*) Aus einem Privatschreiben. 1800. Werke. Th. 5. p. 381. 382.

**) a. a. O. p. 382.

nur der logische, nicht der reelle". Was in B steht ist reell, was ausserhalb B in C steht, ist logisch. „Hier habe ich den Gegensatz auf eine allgemeine Unterscheidung zurückgebracht: wer sich ihrer bedient, um durch Folgerung eine reelle Existenz zu behaupten oder dieselbe näher zu bestimmen, bedient sich ihrer reell; wer nur bei einer allgemeinen Begriffsverbindung stehen bleibt, bedient sich ihrer ideell" *). Wer durch Syllogismen von C aus B deduciren will, bedient sich der Worte reell; wer weiss, dass in C nur allgemeine Begriffsverbindungen gemacht werden, bedient sich ihrer ideell.

Fichte setzt also die sprachlich gegebenen Worte: Sein, Princip, Gesetz, Welt, Ordnung voraus. Diese Worte sind ihm absolut, sie sind sein A. Der Begriff der Ordnung öffnet dieses A, so dass es durch ki ighfe setzt, und durch dieses Setzen jene anderen Begriffe nach ighfe verflösst. — So nahe brachte der Atheismusstreit Fichte'n der Einsicht, dass der Philosoph Sprachbildner ist, dass er durch eine bestimmte Entwickelung der Sprache seines Volkes bedingt ist.

III. Die Erschütterung der philosophischen Wissenschaften.

Das philosophische Princip enthält den Grund der philosophischen Wissenschaften. In der ersten philosophischen Periode haben wir gesehen, wie Fichte aus der Vielheit der philosophischen Wissenschaften auf eine Wissenschaft der Wissenschaften schloss, aus der Vielheit ihrer Grundsätze auf einen Satz der Sätze, und wie das dem Satze der Sätze gleich gesetzte Ich den Grundsätzen der Wissenschaften Gewissheit gab. Fichte's Uebergangsperiode zeigte uns nun die Erschütterung seines philosophischen Bewusstseins; wir ha-

*) Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. 1799. Werke. Th. 5. p. 361. 362.

ben die Einwirkung derselben auf das philosophische Princip beobachtet; uns bleibt daher nur noch übrig, die Erschütterung an den, durch das philosophische Princip begründeten, philosophischen Wissenschaften zu beobachten. Die Zahl der philosophischen Wissenschaften ist aber eine bestimmte, es giebt deren nur zwei: die Sittenlehre und die Rechtslehre; an diesen beiden haben wir daher die Erschütterung nachzuweisen.

A. Die Erschütterung der Sittenlehre.

Was Fichte Religion nennt, ist Moral. Wir haben gesehen, wie aus seiner Sittenlehre Religion wurde, und haben sein eigenes Bekenntniss angeführt, dass seine Religion Moral sei. — Die aus seiner Moraltheorie erwachsene Religionslehre war der Gegenstand, um welchen es sich im Atheismusstreite handelte: Fichte behauptete, sie sei die einzig mögliche, wahre Religion; seine Gegner behaupteten sie sei Atheismus. Religion war den streitenden Parteien gemeinsam, aber der Inhalt, welchen Fichte für Religion hielt, war ein anderer, als der, welchen seine Gegner für Religion hielten. Der Gegensatz der Individuen brachte daher auch in die Religion einen Gegensatz, und bewirkte, dass Entgegengesetztes für Religion gehalten wurde. Der Gegensatz der Religionen beruhte aber auf demselben Gegensatze, auf welchem der der Individuen beruhte. Daher müssen wir von diesem Gegensatze ausgehen, und zwar von Fichte's Auffassung desselben.

In der Sittenlehre von 1798 hatte Fichte einen ähnlichen Gegensatz construirt, als derjenige ist, welcher im Atheismusstreite geschichtliche Wirklichkeit hatte, es war der des gelehrten Wissenschaftslehrers und des Ungelehrten. Beide hatten dort ebenfalls eine Beziehung zur Religion, allein der Gegensatz der Individuen drang nicht in die Religion ein, sondern die Eine gleiche Religion verband die Individuen. Gelingt es nun Fichte'n, jenen geschichtlichen Gegensatz, welcher im Atheismusstreite hervortrat, auf den theoretischen der Sittenlehre von 1798 zurückzuführen, so folgt nothwendig, dass die Religion wieder das Band der einander entgegenge-

setzten Individuen werden muss. Allein vorher muss der theoretische Gegensatz des gelehrten Wissenschaftslehrers und des Ungelehrten mit dem geschichtlichen Gegensatz Fichte's und seiner Gegner verbunden werden; und diese Verbindung kann nicht ohne eine Erschütterung des philosophischen Systems geschehen. Angebahnt ist sie schon dadurch, dass Fichte seine Gegner nach f des Schema verlegt, und ihnen in i ein genusssüchtiges Herz, ein potentielles e, giebt, während er selbst in i steht, und von seinem sittlichen Herzen bestimmt wird.

a, Der Gegensatz des Denkens und des Lebens.

1. Wie Fichte den Gegensatz zwischen sich und seinen Gegnern fasst, ist oben angegeben worden. Seine Gegner sind ihm Syllogistiker, welche von festen, a priori wahren Begriffen, die durch Tradition zu ihnen herabgeschwommen sind, ausgehen, und darauf Syllogismen bauen. Da aber nach Fichte's philosophischem Schema alles Denken in C durch ein Gefühl in B, welches das Handeln bestimmt, bedingt ist, so sind es ihm Individuen, welche sich Gefühle erräsonniren, durch die Kraft ihrer Syllogismen Lebendiges hervorbringen. Sie stehen im f des Schema. — Fichte dagegen geht vom unmittelbaren sittlichen Gefühle in i aus, und gelangt durch dies erst zum Denken in C. Der Gegensatz von Fichte und seinen Gegnern ist ihm daher ein Gegensatz von B und C; darauf reducirt er ihn.

„Unser philosophisches Denken bedeutet nichts, und hat nicht den mindesten Gehalt; nur das in diesem Denken gedachte Denken bedeutet und hat Gehalt. Unser philosophisches Denken ist lediglich das Instrument, durch welches wir unser Werk zusammensetzen. Ist das Werk fertig, so wird das Instrument als unnütz weggeworfen". Das Denken in C ist inhaltslos; nur der Inhalt des C, das gedachte Denken, das i, hat Gehalt; C ist nur dazu da, um den Gehalt des i zu entwickeln.

„Wir setzen vor den Augen der Zuschauer das Modell eines Körpers aus den Modellen seiner einzelnen Theile zusammen. Ihr überfallt uns mitten in der Arbeit und ruft: seht

da das nackte Gerippe; soll nur dies ein Körper sein? Nein, gute Leute, sondern nur sein Gerippe. — Nur dadurch wird unser Unterricht verständlich, dass wir einzeln Theil an Theil, einen nach dem anderen, anfügen, und deswegen allein haben wir die Arbeit unternommen. Wartet ein wenig, so werden wir dieses Gerippe mit Adern und Muskeln und Haut bekleiden.

Wir sind jetzt fertig, und ihr ruft: nun so lasst doch diesen Körper sich bewegen, sprechen, das Blut in seinen Adern circuliren; mit einem Worte: lasst ihn leben! Ihr habt abermals unrecht. Wir haben nie vorgegeben, dies zu vermögen. Leben giebt nur die Natur, nicht die Kunst; das wissen wir sehr wohl, und glauben gerade dadurch vor gewissen anderen Philosophen zu unserem Vortheile uns auszuzeichnen, dass wir es wissen. — Wenn wir irgend einen Theil anders bilden, als es in der wirklichen Natur ist, irgend einen hinzuthun, irgend einen mangeln lassen, dann haben wir unrecht" *). Das Denken in C bildet nur nach, was in B ist. C wird freilich nur durch ig gesetzt, allein da Fichte neben dem sittlichen Gefühle in i, auch ein potentielles e nach i verlegt hat, so setzt er das ganze B, i + e als Bedingung des C voraus, und schreibt diesem B Leben, dem C Kunst zu.

2. „Der lebendige Körper, den wir nachbilden, ist das gemeine Bewusstsein. Das allmähliche Zusammenfügen seiner Theile sind unsere Deductionen, die nur Schritt für Schritt fortrücken können. Ehe nicht das ganze System vollendet dasteht, ist alles, was wir vortragen können, nur ein Theil" **). Das gemeine Bewusstsein ist hier nur als B bestimmt, und die logischen Deductionen stehen in C.

„Wenn wir aber auch, und wo wir vollendet haben, und bis zum vollständigen reellen und gemeinen Denken fortgerückt sind (wir haben es in mehreren Regionen des Bewusstseins, nur noch nicht in der Religionsphilosophie), ist dasselbe, so wie es in unserer Philosophie vorkommt, doch selbst kein reelles Denken, sondern nur eine Beschreibung

*) Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. 1799. Werke. Th. 5. p. 341.
**) a. a. O. p. 341.

und Darstellung des reellen Denkens". Die Philosophie steht in C und beschreibt B, ist aber nicht B.

„Ausdrücklich und ganz bestimmt durch das Nichtphilosophiren, d. h. dadurch, dass man zur philosophischen Abstraction sich entweder nie erhoben hat, oder von der Höhe derselben sich wieder in den Mechanismus des Lebens herablässt, entsteht uns alle Realität; und umgekehrt, so wie man sich zur reinen Speculation erhebt, verschwindet diese Realität nothwendig, weil man sich von dem, worauf sie sich gründet, von dem Mechanismus des Denkens, befreit hat. Nun ist das Leben Zweck, keinesweges das Speculiren; das Letztere ist nur Mittel. Und es ist nicht einmal Mittel, das Leben zu bilden, denn es liegt in einer ganz anderen Welt, und was auf das Leben Einfluss haben soll, muss selbst aus dem Leben hervorgegangen sein. Es ist nur Mittel, das Leben zu erkennen" *). Alle Realität entsteht uns in B, entweder dass wir nie von B nach C vorgehen, oder uns von C nach B wieder herablassen. B aber ist Zweck, nicht C. Da Fichte hier das Speculiren in f, von dem in g nicht unterscheidet, so kann er seinen Gegnern dasselbe Herabsteigen nach B zumuthen, welches er selbst vollzieht.

3. „Worin man befangen ist, was man selbst ist, das kann man nicht erkennen. Man muss aus ihm herausgehen, auf einen Standpunct ausserhalb desselben sich versetzen. Dieses Herausgehen aus dem wirklichen Leben, dieser Standpunct ausserhalb desselben ist die Speculation. Nur inwiefern es diese zwei verschiedene Standpuncte gab, diesen höheren über das Leben neben dem des Lebens, ist es dem Menschen möglich, sich selbst zu erkennen. Man kann leben, und vielleicht ganz gemäss der Vernunft leben, ohne zu speculiren; denn man kann leben, ohne das Leben zu erkennen; aber man kann nicht das Leben erkennen, ohne zu speculiren". Wer in B steht, erkennt B nicht; um B zu erkennen, muss man nach C vorgehen, aber man kann auch in B stehen bleiben.

„Kurz — die durch das ganze Vernunftsystem hindurchgehende, auf die ursprüngliche Duplicität des Subject-Object

*) a. a. O. p. 342.

sich gründende Duplicität ist hier auf ihrer höchsten Stufe. Das Leben ist die Totalität des objectiven Vernunftwesens; die Speculation die Totalität des subjectiven. Eins ist nicht möglich ohne das andere: das Leben, als thätiges Hingeben in den Mechanismus, nicht ohne die Thätigkeit und Freiheit (sonst Speculation), die sich hingiebt; kommt sie auch gleich nicht bei jedem Individuum zum deutlichen Bewusstsein; — die Speculation nicht ohne das Leben, von welchem sie abstrahirt. Beide, Leben und Speculation, sind nur durch einander bestimmbar. Leben ist ganz eigentlich Nichtphilosophiren; Philosophiren ist ganz eigentlich Nicht-Leben; und ich kenne keine treffendere Bestimmung beider Begriffe, als diese. Es ist hier eine vollkommene Antithesis, und ein Vereinigungspunct ist eben so unmöglich, als das Auffassen des X, das dem Subject-Object, Ich, zu Grunde liegt; ausser dem Bewusstsein des wirklichen Philosophen, dass es für ihn beide Standpuncte gebe". B und C sind absolut entgegengesetzt.

„Also — kein Satz einer Philosophie, die sich selbst kennt, ist in dieser Gestalt ein Satz für das wirkliche Leben, sondern er ist entweder Hülfsatz für das System, um von ihm aus weiter fortzuschreiten, oder, wenn die Speculation über irgend einen Punct des Nachdenkens geschlossen ist, ein Satz, zu dem erst die Empfindung und Wahrnehmung hinzukommen muss, als in ihm begriffene, um im Leben brauchbar zu sein. Die Philosophie, selbst vollendet, kann die Empfindung nicht geben, noch ersetzen; diese ist das einige wahre, innere Lebensprincip. Dies hat ihnen schon Kant gesagt — dies hat Jacobi ganz unabhängig von ihm gesagt" *).

4. „Was soll nun die Philosophie, und wozu bedarf es der spitzfindigen Zurüstungen derselben, wenn sie gesteht, dass sie für das Leben nichts Neues sagen, ja dasselbe nicht einmal als Instrument bilden kann, dass sie nur Wissenslehre, keinesweges Weisheitsschule ist?"

---

*) a. a. O. p. 342. 343.

„Ihr Hauptnutzen ist negativ und kritisch. In dem, was man gewöhnlich für Lebensweisheit hält, liegt es nicht daran, dass sie zu wenig, sondern dass sie zu viel enthält. Man hat die erräsonnirten Sätze der Wolff'schen, erschaffenden Metaphysik hineingetragen in jene allgemeine Denkweise und Bildung; diese sollen von ihr wieder abgesondert werden. Die Transcendentalphilosophie hat die Bestimmung, die allgemeine Erkenntniss von dieser fremden Zuthat zu reinigen, sie wieder zurückzuführen auf ihren wahrhaft menschlichen, darum nothwendigen und unvertilgbaren Bestand".

„Mittelbar, d. i. inwiefern sich ihre Kenntniss mit der Kenntniss des Lebens vereinigt, hat sie aber auch einen positiven Nutzen: sie ist für das unmittelbar Praktische pädagogisch in weitester Bedeutung dieses Wortes. Sie zeigt aus den höchsten Gründen, eben weil sie den ganzen Menschen begreifen lehrt, wie man die Menschen bilden müsse, um moralische und religiöse Gesinnungen auf die Dauer in ihnen zu bilden, und nach und nach allgemein zu machen. Für die theoretische Betrachtung, Erkenntniss der Sinnenwelt, Naturwissenschaft ist sie regulativ; sie zeigt, was man von der Natur erfragen, und wie man sie fragen müsse. — Ihr Einfluss auf die Gesinnung des Menschengeschlechts überhaupt aber ist darin zu finden, dass sie ihm Kraft, Muth und Selbstvertrauen beibringt, indem sie zeigt, dass es und sein ganzes Schicksal lediglich von ihm selbst abhange, — indem sie den Menschen lediglich auf seine eigenen Füsse stellt" *).

Fichte ist davon ausgegangen, dass der Gegensatz zwischen ihm und seinen Gegnern nur ein Gegensatz des Empfindens und Denkens, des Lebens und der Speculation, sein kann. Er hat diesen Gegensatz, seinem philosophischen Principe gemäss, bestimmt, und zieht daraus Folgerungen für den Beruf des Philosophen. Dieser soll alles, was nicht in dem aufgestellten Gegensatze liegt, entfernen, und dass wahre Verhältniss, nach welchem das Leben, B, als Zweck gegeben ist, von dem zur Speculation, C, fortgeschritten wird, wiederherstellen.

*) a. a. O. p. 344. 345.

Hierdurch wird der Beruf des Philosophen, im Vergleich zur Sittenlehre von 1798, verändert, denn er wird Pädagog, er erhält den Beruf, welchen dort der Volkslehrer hatte.

b, Der Gegensatz der Religion und der Religionsphilosophie.

1. Auf dem Gegensatze von Leben und Denken beruht der Gegensatz des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins; eben jener Gegensatz begründet aber auch einen Gegensatz in der Religion: es giebt Religion und Religionsphilosophie.

Fichte sagt: „Meine Religionsphilosophie ist im Streite mit der meiner Gegner theils über den Ursprung der Religion: nach jener liegt er in der Empfindung; nach dieser wird er erräsonnirt: — theils über den Inhalt und Umfang derselben, was gleichfalls in der ersten Frage liegt. Nach ihnen gehören zur Religion Kenntnisse und Lehren: nach mir nichts dergleichen". — „Meine Religionsphilosophie kann sonach auch nicht im Streite liegen mit dem religiösen Sinne des Menschen im Leben; denn sie steht auf einem ganz anderen Felde. Allein die pädagogischen Resultate derselben könnten mit ihm in Widerstreit gerathen: dies hätte man abzuwarten, denn bis jetzt sind sie noch gar nicht vollständig und systematisch gezogen" *).

„Ich habe Philosophie über Religion in dem Sinne des Wortes vorgetragen, dass die Philosophie nur die Causalfrage zu beantworten habe: woher der religiöse Sinn unter den Menschen komme? Hätten denn die Censoren, Verbieter, Lästerer jenes Aufsatzes, wenn sie ihn wirklich lasen, ehe sie ihn verboten, nicht wenigstens durch diese Stelle sich warnen lassen sollen? Fiel ihnen nicht ein, dass ich hier den Begriff der Philosophie völlig anders bestimme, denn sie, ich wohl von etwas ihnen völlig Unbekanntem reden möchte" **). „Religionsphilosophie ist nicht Religion, und nicht für alle und aller Urtheil: die Religion ist wirkend und kräftig, die Theorie ist todt an ihr selber; die Religion erfüllt mit Gefühlen und

*) a. a. O. p. 347. **) a. a. O. p. 346.

Empfindung, die Theorie spricht nur von ihnen; sie zerstört sie weder, noch sucht sie neue zu erzeugen" *).

2. „Philosophie über die Religion ist nicht die Religionslehre, noch weniger soll sie an die Stelle des religiösen Sinnes treten; sie ist allein die Theorie desselben. Ihr Zweck ist auch hier kritisch und pädagogisch. Sie ist bestimmt, unverständliche, unnütze, verwirrende, eben dadurch aber auch der Irreligiosität Blössen darbietende Lehren über Gott wegzuschaffen, indem sie eben zeigt, dass sie nichts sind, und dass schlechterdings nichts davon in des Menschen Hirn passt. Sie muss zeigen, wie in des Menschen Herzen der religiöse Sinn sich erzeuge, ausbilde und verstärke, und wie sonach die Menschheit zu demselben zu bilden sei — nicht vermittelst der Philosophie, diese bildet nicht das Leben, sondern lehrt nur es einsehen, sondern durch Erweckung der wahren übersinnlichen Triebfedern des Lebens. — Die Tendenz eines philosophischen Systems über Religion lässt sich daher nicht eher genügend beurtheilen, bis es nicht vollendet, erschöpfendes Bild ist des ganzen Umfanges der menschlichen Vernunft. Erst dann kann es auch pädagogisch werden" **).

„Die religiöse Bildung muss anheben von der Bildung des Herzens zur reinen Tugend und Sittlichkeit. Durch tugendhafte Gesinnung erzeugt sich die Religion von selbst, und man hat eben nur die Aufmerksamkeit auf diesen nothwendigen, das moralische Bewusstsein begleitenden Glauben hinzuleiten, der keines Beweises bedarf, und keines fähig ist, weil er als das Ursprüngliche sich ankündigt, und das darin Enthaltene zu entwickeln. Man hat die religiöse Bildung überhaupt nicht zu betrachten als etwas, das in den Menschen hineingebracht werden solle, — denn was in ihn hineingebracht wird von solchen Dingen, ist sicher falsch — sondern das schon in ihm liegt, und was nur entwickelt, woran er nur erinnert werden soll, was nur in ihm zu verklären und zu beleben ist. — Es soll daher überhaupt kein Unterricht in der Religion, sondern nur eine Entwickelung jenes ursprünglichen religiösen Bewusstseins stattfinden" †).

---

*) a. a. O. p. 351.
**) a. a. O. p. 345.
†) a. a. O. p. 370. 371.

Eine Religionsphilosophie „kann nach ihrem populären Werthe, in Absicht ihres Einflusses auf Erbauung und Religiosität nicht beurtheilt werden, bis sie vollendet ist. Dies ist jetzt mein angelegentliches Geschäft, und ich hoffe mit der nächsten Messe das Publicum befriedigen zu können“ *).

Sein Versprechen erfüllt Fichte in der Bestimmung des Menschen von 1800, welche das philosophische und das empirische Ich durch das praktische Ich vermittelt, d. h. das Moralprincip als das gemeinsame Band des Gelehrten und des Ungelehrten aufstellt. Dort heisst das gemeinsame Band beider geradezu das sittliche Gefühl, das Gewissen; hier, wo Fichte noch mehr unter den Eindrücken des Atheismusstreites schreibt, Religion. Hier verspricht er eine Religionslehre, dort schreibt er die Bestimmung des Menschen, unter der Voraussetzung einer allgemeinen, gleichen Vernunft; soweit hatte er sich aus dem lebendigen Leben schon wieder in die Höhen der Abstraction zurückgezogen.

c, Die Religion als das gemeinsame Band des philosophischen und des gemeinen Bewusstseins.

1. In der Sittenlehre von 1798 war die Religion schon das gemeinsame Band des Gelehrten und des Ungelehrten. Allein dort war ihm Religion die Anerkennung gewisser Sätze, welche im Symbolvertrage, durch welchen die Kirche constituirt wurde, zum Behufe eines einzuleitenden Syllogismenspiels, stipulirt worden waren. Die im Symbolvertrage zu stipulirenden Grundsätze waren von Fichte demnächst aus seinem Moralprincipe deducirt, und als der Glaube an Gott, d. i. die moralische Weltordnung, und an die Seligkeit bestimmt worden. Diese nüchternen Begriffsbestimmungen innerlicher zu fassen, nöthigt Fichte'n der Atheismusstreit. In der Sittenlehre von 1198 hatte der eigentliche Gelehrte das Symbol, vermittelst seiner Syllogismen, zu vervollkommnen, der Volkslehrer hatte es anzupreisen, der Ungelehrte es zu bekennen; Niemand stand zur Religion in einem innerlichen, gemüthlichen Verhält-

---

*) a. a. O. p. 346.

niss. Der Wunsch, ein solches zu errichten, trieb Fichte'n in den Atheismusstreit.

2. Da die Phrase dem Philosophen das Absolute ist, so ist sein Gott auch nichts, als eine Phrase; und daher musste der Gott, welchen der Ungelehrte bekennt, ein anderer sein, als derjenige, welchen der Philosoph durch seine Syllogismen unablässig vervollkommnet. Gegen diese Differenz erhebt Fichte sich nun: „Zu den absoluten Vernunftwidrigkeiten gehört das Gerede von einem Fichte'schen Gotte, oder einem Jacobischen, einem Spinoza'schen u. dgl. Fichte, Jacobi, Spinoza sind etwas anderes, als ihre Philosophie. Der Philosoph hat gar keinen Gott und kann keinen haben, er hat nur einen Begriff vom Begriffe, oder von der Idee Gottes. Gott und Religion giebt es nur im Leben". Gott steht in A, der Begriff oder die Idee Gottes in B, und der Philosoph hat in C den Begriff vom Begriffe Gottes, weil A durch kig das i und das g setzt.

„Was durch die Vernunft gesetzt ist, ist schlechthin bei allen vernünftigen Wesen ganz dasselbe. Die Religion und der Glaube an Gott ist durch sie gesetzt, sonach in gleicher Weise gesetzt. Es giebt in dieser Rücksicht nicht mehrere Religionen, noch mehrere Götter; es ist schlechterdings nur Ein Gott. Nur dasjenige im Begriffe Gottes, worüber alle übereinstimmen und übereinstimmen müssen, ist das Wahre: dasjenige in ihrem Begriffe von Gott (nicht etwa in dem Begriffe vom Begriffe), worüber sie streiten, — darüber haben nothwendig alle unrecht, eben darum, weil sie darüber streiten können. Das, worüber dergestalt gestritten werden kann, ist nur durch eine falsche Philosophie erräsonnirt, oder aus einem auf falsche Philosophie gegründeten Katechismus auswendig gelernt; die wahre Religiosität enthält gar nichts darüber; hier ist für sie eine leere Stelle, denn sonst könnte nicht gestritten werden" *). Durch diese Bestimmung hat Fichte das Bekennen, sowohl das Hersagen, als das syllogistische Erweitern der im Symbolvertrage stipulirten Sätze in das Innere, in das Gemüth des Menschen verlegt; auf dem sittlichen Gefühle in i beruht

*) a. a. O. p. 348.

der Glaube an Gott; er ist nicht erst von Menschen gemacht durch Abschliessung eines Symbolvertrages.

3. Was die Behauptung des Philosophen aber selbst betrifft, so beruht sie auf der Voraussetzung aller Philosophie, und wird getragen durch die historische Unwissenheit der Philosophen. Es ist nicht wahr, dass der Monotheismus aller Monotheisten ein und derselbe ist, dass ihr Einer Gott bei allen derselbe ist. Jede polytheistische Religion hat allerdings ein monotheistisches Element, und in mehreren tritt dies auf einer bestimmten Entwickelungsstufe als reiner Monotheismus hervor. Dies ist z. B. in der Dionysos-Religion der Hellenen der Fall. Die Verehrung des Dionysos ist nämlich nicht der Cult eines einzelnen Gottes neben anderen Göttern, z. B. neben dem Dorischen Apollo, der Attischen Athene, dem Achäischen Zeus u. s. w., obwohl die Anfänge davon darauf zurückführen, sondern sie bezeichnet eine neue Religionsart, welche sich aus der Verehrung der Olympier entwickelt hat, gegen diese in Opposition tritt, und von ihr principiell unterschieden ist. In dieser Dionysosreligion tritt der Monotheismus sehr deutlich hervor, aber der Eine Gott der Dionysosverehrer ist ein ganz anderer, als der Eine Gott der Christen. Der Eine Gott der Christen ist derjenige, welcher sich zuerst dem jüdischen Volke offenbart hat, und kein beliebiger anderer. Die historische Empirie hält mit derselben Hartnäckigkeit diese Differenz fest, mit der es die Juden nur jemals gethan haben, und lässt sich durch philosophische Oberflächlichkeit kein *qui pro quo* machen.

4. Da Fichte's Gott das Moralprincip ist, und aus dem sittlichen Gefühle erschlossen wird, so folgt, dass dies auch bei allen Menschen gleich sein muss, wenn es für alle nur Einen Gott giebt. „Das sittliche Gefühl ist alle Menschen gleich umfassend, und geht auf alle Objecte des freien Handelns. Der theoretisch Gebildete ist von dem in dieser Hinsicht Ungebildeten nur durch die Ausbreitung des Wirkungskreises verschieden, nicht aber, als solcher, an Intensität des Gefühls, oder Stärke des sittlichen Willens" *). Das sittliche Gefühl „ist eine unmittelbare nur fühlbare Gewissheit, welche man keinem

*) a. a. O. p. 354.

andemonstriren, aber bei jedem sicher voraussetzen kann". „Es lässt sich jedem anmuthen, dass er sich — was freilich von seiner Freiheit abhängt — mit sich selbst gehörig bekannt mache, und in sich einkehre, wo er es dann ohne Zweifel also in sich finden wird" *). — „Der Mensch besteht überhaupt nur und kann nur seiner bewusst sein, indem er auf dem Boden der Vernunft steht. Ohne alle Moralität ist er auch in seinem theoretischen Wissen nur Thier, nur Organisationsproduct". „Inwiefern der Mensch aber moralisch ist, ist der Glaube an Gott richtig und wahr". Auf jener Moralität aber beruht die Religion; „ist also im Gemüthe des Menschen begründet" **). — „Die Religion ist Angelegenheit aller Menschen, und jeder redet da mit Recht hinein und streitet: es ist Bestimmung des Menschen, Anlage und Wunsch, um hierüber allmählich Uebereinstimmung, den grossen Zweck der Vernunft, hervorzubringen" †).

Die Religion ist also allen Menschen gemeinsam, den Philosophen, wie den Nichtphilosophen, sie ist das Band, welches beide verknüpft. Zu diesem Resultate ist Fichte aber nur gekommen, indem er von seinen Gegnern im Atheismusstreite die Bestimmung aufnahm, dass sie nach dem Gesetz des Syllogismus denken; diese Bestimmung mit seinem theoretischen Ich identificirte, und dies dem praktischen Ich entgegenstellte. Er selbst stand seinen Gegnern insofern gegenüber, als er vom praktischen Ich, vom B ausging, und nach C vorschritt. Fichte hat somit den geschichtlichen Gegensatz auf den Gegensatz philosophischer Kategorien zurückgeführt, und zwischen diesen die Religion als vereinigendes Band aufgestellt. — Allein der geschichtliche Gegensatz ging in Wahrheit nicht in dem Gegensatze des B und C, des praktischen und des theoretischen Ich, des Lebens und Denkens auf; Fichte hatte wesentliche Puncte, welche seine Gegner charakterisirten, weggelassen, den Gehalt des Atheismusstreites nur einseitig betrachtet. Daher mussten die übergangenen Momente anderweitig sich geltend machen, und Fichte'n zu der Einsicht bringen, dass der geschichtliche Gegensatz von ihm nicht vermittelt war.

*) a. a. O. p. 358. **) a. a. O. p. 359.
†) a. a. O. p. 351.

B. Die Erschütterung der Rechtslehre.

Das System des Rechts ist Fichte'n die Form, in welcher er die geschichtliche Wirklichkeit fasst. Die Worte und Begriffe desselben sind ihm nicht Aequivalente der geschichtlichen Erscheinungen, Merkzeichen für den Hörer, sondern sie sind ihm die geschichtlichen Erscheinungen selbst. Das Wesen eines lebendigen Menschen ist ihm ein sprachlich ausgeprägter Begriff, und ausser diesem ist er nichts.

Rechtsbegriff ist ihm jedes Verhältniss lebendiger Individuen zu einander, denn sowohl der Staat, als auch die Kirche, wird durch seine Rechtsbegriffe bestimmt. Der Staat, wie die Kirche sind ihm durch Vertrag verbundene Gesellschaften; den Unterschied bewirkt nur der verschiedene Inhalt der Verträge, welche den Staat und die Kirche begründen. Im Symbolvertrage wird über Religion stipulirt; dieser ist daher der Inhalt der Kirche; im Staatsbürgervertrage wird über die äusseren Verhältnisse der Individuen zu einander stipulirt; dieser ist daher der Inhalt des Staates.

Da also Rechtsbegriffe die Form sind, in welcher Fichte die geschichtliche Wirklichkeit fasst, so mussten auch alle geschichtlichen Ereignisse, welche der Atheismusstreit veranlasste, auf sein Rechtssystem einwirken. Auf diesem Boden gerieth er mit seinen Gegnern in Streit, der Gegensatz trat ihm ins Bewusstsein, und überzeugte ihn, dass der Gegensatz von Leben und Denken, von B und C, ihn nicht erschöpfte, sondern als ein unvermittelter daständе. Auf diesem Boden appellirte er an das Publicum, trat er mit den Ungelehrten in eine einheitliche Beziehung, und wurde durch dies Verhältniss aufgefordert, eine Vermittelung zwischen sich und jenen zu versuchen. Auf diesem Boden wurde er des Atheismus angeklagt, und dadurch veranlasst, die staatliche Bedeutung der Religion zu untersuchen.

a, Die staatliche Bedeutung der Religion.

1. Fichte construirt seine Religion aus seiner Philosophie; daher hängt die staatliche Bedeutung jener von der staatlichen Bedeutung dieser ab. Allein da der Atheismusstreit Fich-

te'n zu der Unterscheidung von Religion und Religionsphilosophie nöthigte, erhielt sie eine veränderte Bestimmung. „Eigentliche Philosopheme einer transcendentalen Theorie sind an sich todt und haben gar keinen Einfluss in das Leben, weder guten, noch bösen, ebensowenig als ein Gemälde lebt und sich bewegen kann. Auch ist es gegen den Zweck dieser Philosophie, sich den Menschen, als solchen, mitzutheilen. Der Gelehrte, als Erzieher und Führer des Volkes, besonders der Volkslehrer, soll sie allerdings besitzen, als pädagogisches Regulativ, und nur in ihm wird sie insofern praktisch. Wenn er aber sie selbst mittheilen wollte, — was die Menge weder verstehen noch richtig beurtheilen könnte, — so würde er dadurch nur beweisen, dass er selber ihren Geist gar nicht verstanden habe. Dass er sie aber mit Eifer und Treue anwende, dieser gute Wille wird schon vorausgesetzt, nicht etwa durch sie erst hervorgebracht, ebenso wie bei dem Philosophen von Profession Unparteilichkeit, Wahrheitsliebe, Fleiss schon vorausgesetzt, nicht aber durch sein Philosophiren erzeugt wird"*).

2. Die Religion beruht dagegen auf „einem Unmittelbaren, und ist im Gemüthe des Menschen begründet"**). Aber „in einer allgemeinen Formel fasst die Religion nur der Philosoph — hier nicht gerade als transcendentaler Philosoph, sondern überhaupt als abstracter Denker, ebenso wie auch nur er den Pflichtbegriff, den der reinen Moralität u. dgl. in seiner Abstraction fasst. Dem Menschen im wirklichen Leben (und wie sich versteht, auch dem, der Philosophie treibt, inwiefern er handelt) kann das Pflichtgebot nie überhaupt, sondern immer nur in concreter Willensbestimmung erscheinen. Insofern er nun wirklich und jedes Mal seinen Willen also bestimmt, handelt und ist er moralisch.

Ebensowenig erscheint ihm die Religion jemals überhaupt, sondern nur inwiefern er in jedem bestimmten Falle seines Handelns fest überzeugt ist (und diese Ueberzeugung findet sich eben durch die moralische Willensbestimmung), dass das von ihm Gewollte und Gehandelte auch ausser seinem Willen

---

*) Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. 1799. Werke Th. 5. p. 350.

**) a. a. O. p. 359.

der absolute Zweck der Vernunft sei, dass es sein und geschehen solle schlechthin um deswillen, und dass der eigene Wille nur Werkzeug jenes absoluten Zweckes sei: so glaubt er religiös. Wer daher in allen Lagen seines Lebens unverrückt und ohne Ausnahme so handelte und dächte, wenn er sich auch nie weiter, als bis zu dem einfachen Gedanken erhöbe: dadurch befördere ich, was schlechthin sein soll — ohne das Mannigfaltige dessen, was da sein soll, zu combiniren und in der Einheit der absoluten Vernunft zusammenzufassen, der wäre ein vollkommen Tugendhafter und Religiöser; denn er besässe das Wesen dieses Begriffes" *).

3. Hier ist der Punct, an welchem sich erkennen lässt, was den Uebergang aus Fichte's erster philosophischer Periode in die zweite bewirkt hat. Als er in der Sittenlehre von 1798 zur Religion kam, wurden die beiden Dogmen: der Glaube an Gott und an die Seeligkeit begrifflich deducirt, und zwar aus einem begrifflich bestimmten Moralprincipe. Dies Moralprincip stand in i, war allerdings auch als Gefühl bestimmt, allein die begriffliche Bestimmtheit war überwiegend; Fichte's Religion war daher ein reines Begriffssystem, dessen Grundsätze im Symbolvertrage stipulirt waren. Der Atheismusstreit bewirkte dann aber eine Trennung des begrifflich bestimmten Moralprincipes in i, und des sittlichen Gefühls in i; jenes rückte nach C vor, dieses blieb in i. — Die geistige Aufregung, in welcher er die Appellation an das Publicum schrieb, bewirkte, dass er i, das Moralprincip, als das gute Herz bestimmte. Nach seiner Meinung war diese Bestimmung nur ein Wortunterschied, er wollte „das philosophisch Gesagte in einer Art sagen, in welcher es für ein gemischtes Publicum passte" **); allein in der That war es eine Veränderung der Sache, denn das Moralprincip wurde dadurch in das Innere des Individuums verlegt; und da im Schema von i nach C vorgeschritten wird, so wurde etwas, was nicht Begriff ist, noch keine sprachlich bestimmte Form hat, zu dem Höheren gemacht, welches über

*) a. a. O. p. 362. 363.

**) Appellation an das grössere Publicum gegen die Anklage des Atheismus. 1798. Werke. Th. 5. p. 202.

den Begriffen steht, und diese bedingt. Da es nun charakteristische Eigenschaft seiner Gegner im Atheismusstreite war, dass sie von festen Begriffen ausgingen, so entwickelte sich hieraus in Fichte's Bewusstsein der Gegensatz des Gefühls und des Denkens, des Lebens und der Speculation, des B und des C. Jetzt stand nun in B das sittliche Gefühl, und in C das systematische Denken; daher war durch B die Religion, durch C die Religionsphilosophie bedingt. B war aber nach dem Schema Ausgangspunct für das Individuum B + C; daher wurde das als Gefühl bestimmte B Ausgangspunct für Fichte's Philosophie in seiner zweiten Periode, denn in C stand das systematische Denken, namentlich das seiner Gegner.

4. Die Religion ist also im Gemüthe des Menschen begründet; das Individuum bestimmt als B, durch sein sittliches Gefühl i, das e, und handelt insofern moralisch; es glaubt, dass i durch k gesetzt sei, und dass die Bestimmung des e durch i es nach d führen werde; dieser Glaube steht ebenfalls in B. Der so bestimmte Ungelehrte steht nun aber gegen den gelehrten Philosophen in einem schroffen Gegensatze. Der Philosoph fasst das, was der Ungelehrte glaubt, abstract. Der Gegensatz von Leben und Denken, von Religion und Religionsphilosophie, droht hier zwischen dem Ungelehrten und dem gelehrten Philosophen eine unübersteigbare Kluft zu schaffen; es fragt sich daher, wie der Gegensatz vermittelt werden kann.

„Der Philosoph als solcher ist nicht der ganze vollständige Mensch, sondern im Zustande der Abstraction, und es ist unmöglich, dass jemand nur Philosoph sei" *). Auch er ist durch sein ursprüngliches, sittliches Gefühl bestimmt. Die Differenz hebt erst an, wo es in das Gebiet des Erkennens übergeht. „Das Urtheil über einen Gegenstand der Sittlichkeit kann richtig sein, oder unrichtig, — nie das Gefühl, welches ein absolut Einfaches, gar keine Beziehung Ausdrückendes ist" **). „Das ursprüngliche, eigentlich sittliche Gefühl ist ein absolutes, keiner Vermehrung oder Verminderung fähiges, das allemal positiv aussagt: dies soll sein, dies soll nicht sein. Aber die Fertigkeit, über sittliche Gegenstände

*) a. a. O. p. 348. **) a. a. O. p. 353.

schnell und richtig zu urtheilen, wird erworben" *). Das sittliche Gefühl in i, welches dem Philosophen mit dem Ungelehrten gemeinsam ist, wird Inhalt des Denkens oder Urtheilens, d. h. i wird in C gedacht. In C tritt also die Differenz ein, und es fragt sich, wie sie an dem gleichen Inhalte i sich zeigt.

„Schon das gewöhnliche Handeln des Lebens nöthigt die Menschen, das Gemeinschaftliche in ihrer Erfahrung zusammenzufassen und aus allgemeinen Begriffen allgemeine Regeln sich zu bilden. Sobald dies in irgend einer Region der Erkenntniss geschieht, geschieht es in allen, und wenn dem Menschen Moralität und Religion am Herzen liegt, daher gewiss vorzugsweise in Sachen der Religion und Moralität.

Aber es ist nicht nothwendig, dass er sich zur höchsten Abstraction erhebe, zu einem Begriffe, der alle übrigen dieser Art in sich fasse, und aus dessen Einheit sie erschöpfend abzuleiten wären, wozu ein nach den höchsten Principien geleitetes, systematisch-philosophisches Denken gehören würde: — sondern er begnügt sich, das Mannigfaltige etwa auf mehrere Formeln und Grundbegriffe zurückzuführen" **).

5. Der Ungelehrte, wie der gelehrte Philosoph, gehen von B aus; B ist beiden gemeinschaftlich, allein beide gehen nach C fort, und in C tritt die Differenz ein. Der Inhalt des Denkens ist bei beiden B, allein der Ungelehrte denkt Gattungsbegriffe, der gelehrte Philosoph führt diese auf die Einheit des Principes A zurück. Dieser Unterschied ist nur so zu fassen, dass der Ungelehrte in f, der gelehrte Philosoph in g denkt. Der Ungelehrte ist daher als B + f, der gelehrte Philosoph als B + g zu fassen. — Die Bestimmung, dass beide B, namentlich i, sind, stammt aus der Appellation an das Publicum, denn dieselbe ist durch die Voraussetzung, dass die Ungelehrten durch i bestimmt werden, bedingt. Dass die Ungelehrten in C erkennen, ist durch das Schema bedingt, und ebenso, dass sie in f erkennen. Allein die Art, wie ihre Erkenntniss in f bestimmt wird, ist durch den Atheismusstreit, durch das Princip, welches Fichte's Gegner beherrschte, bewirkt worden. Fichte sagt: die Ungelehrten denken Gattungs-

*) a. a. O. p. 354. **) a. a. O. p. 363.

begriffe; dies ist das höchste Denken, dessen sie fähig sind; die gelehrten Philosophen denken die Einheit der Gattungsbegriffe. In diesem Gegensatze spricht Fichte den Unterschied römischer und hellenischer Weltanschauung aus, denn der römische Jurist kennt das Recht nicht als eine Einheit, sondern als eine Vielheit von Rechtsmaterien, von denen jede ihren eigenen Grundsatz hat. An den Grundsatz einer bestimmten Rechtsmaterie hängt er seine Syllogismen und folgert weiter, als wenn die anderen Rechtsmaterien gar nicht da wären. Kein römischer Jurist hat es vermocht, die Grundsätze seiner verschiedenen Rechtsmaterien auf Einen einzigen Grundsatz zurückzuführen. — Mit dem hellenischen Philosophen verhält sich die Sache ganz anders. Ein Philosoph, welcher seine philosophischen Sätze nicht auf die Einheit Eines Grundsatzes zurückzuführen weiss, ist gar kein Philosoph, sondern ein eklektischer Faseler, ein leerer Schwatzer, welcher ins Gelach hineinschwatzt, ohne sich selbst zu verstehen. — Diesen Gegensatz verlegt Fichte nun nach C, und zwar das Denken des Ungelehrten nach f, das des gelehrten Philosophen nach g; das Wesen beider ist B.

6. „Nur was aus dem Leben hervorgeht, wirkt in das Leben, in Denkart, Gesinnung und Handlungsweise zurück. Aus dem Leben hervor geht nur der unmittelbare Glaube“ in B, „nicht aber jenes logische Subject“, der in h gedachte Begriff des Begriffes Gottes in i, „und die Weise, wie man sich es etwa stets irrig, weiter bestimmt. — Dieser also ist vorzüglich auszubilden und für die Hauptsache zu halten. Das Logische findet sich wohl von selbst, und ist richtig und angemessen, unschädlich, nur inwiefern es sich von selbst bildet. Er ist nicht zu bilden durch Räsonnement, sondern durch Uebung im Leben und durch Erziehung zur Moralität, — wo dann auf das sicher zu rechnen ist, was in unserem Inneren von jenen ursprünglichen, moralischen und religiösen Wahrheiten ohne alles weitere theoretische Bemühen sich einfinden wird“ *). Die gelehrten Philosophen unterscheiden sich also zwar von den Ungelehrten durch die Art, wie sie

*) a. a. O. p. 369. 370.

erkennen; allein das beiden Gemeinschaftliche ist das Leben B, und dies ist die Hauptsache. Wer B richtig fasst, bei diesem hat C nothwendig i zum Inhalte.

Zu der Bestimmung des Ungelehrten ist hier freilich diejenige hinzugekommen, dass er in f erkennt, und die begriffliche Bestimmung des f ist von Fichte's Gegnern im Atheismusstreite hergenommen; allein in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit hat er sie darum doch noch nicht gefasst. Hier ist der Ungelehrte wesentlich als B bestimmt, wie das grosse Publicum, an welches Fichte appellirt; zu diesem B tritt nur accessorisch die Erkenntniss in f hinzu. Bei seinen Gegnern im Atheismusstreite war aber das Bekenntniss gewisser Sätze und die daran geknüpfte Syllogistik die Hauptsache, und das sittliche Gefühl in i fehlte; sie standen in f, ohne dass dies durch ein i bedingt war. Erst durch Demonstration setzt Fichte, dass ihre Erkenntniss in f durch ein i bedingt sein müsse. In der geschichtlichen Wirklichkeit, in welcher er mit ihnen in Streit gerieth, konnte ihm dieser Gegensatz nicht entgehen.

b, Die Wissenschaftslehre und die Syllogistik.

1. Im Atheismusstreite hatte Fichte an die Ungelehrten appellirt; mit diesen stand er nicht in einem principiellen Gegensatze, er musste sie daher von seinen Gegnern genau unterscheiden. „Für den Unphilosophen — und im Leben sind wir nothwendig alle Unphilosophen, — ist etwas da und bleibt da, und dringt sich ihm unwiderstehlich auf, und er kann es durch keine Mühe wegbringen. Dies genügt ihm für sein Geschäft. Der Philosoph aber hat die Verbindlichkeit, dieses Etwas aus dem gesammten Systeme unseres Denkens abzuleiten, und zu verknüpfen“ *). „Für euch, ihr lieben, guten Unphilosophen ist die ganze Distinction“, über das Wesen Gottes, „der gesammte Gegensatz nicht vorhanden“. „Wenn ihr wirklich gut und religiös seid, so nehmt ihr es immer in dem Sinne, in welchem es wahr ist. Ich hatte es bisher gar nicht mit Euch, sondern mit Philosophen zu thun, denen diese Distinction anzumuthen ist“ **).

---

*) Aus einem Privatschreiben. 1800. Werke. Th. 5. p. 385.

**) Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. 1799. Werke. Th. 5. p. 349.

Ebenso verhält es sich mit dem „Punct, der lediglich die Deduction betrifft“. „Ueber diesen habe ich es nur mit dem Philosophen zu thun, und zwar mit dem von mir ausschliessend so genannten Transcendental-Philosophen“. „Mit dem populär Religiösen und seinen Vormündern, der Kirche und dem Staate, habe ich es hier noch gar nicht zu thun; dieser besitzt den Glauben, ohne viel nach einer Deduction desselben zu fragen. Auch wird ihm der Begriff einer intelligiblen moralischen Ordnung, in dieser philosophischen Reinheit, Einfachheit und Präcision nämlich, keinesweges angemuthet; wohl aber, dass alles, was er glaubt (etwa durch seinen Religionslehrer, oder durch einen anderen Philosophen) sich auf jenen Begriff zurückführen lasse. Der populär Religiöse wird seines Interesse erst dann wahrzunehmen, und seine Ueberzeugung mit unseren Grundsätzen zusammenzuhalten haben, wenn wir die letzteren weiter bestimmen und entwickeln werden. Das that ich in jenem Aufsatze nicht, und hatte es meinem nächsten Zwecke nach nicht zu thun: es hätten sonach über ihn nur diejenigen mitsprechen sollen, die einigen Grund gehabt hätten, sich für Transcendental-Philosophen zu halten; und deren Zahl ist bekanntlich in Deutschland noch nicht so gross, als die Zahl derer, die da wirklich mitgesprochen und mitunter geschrien haben. Die Entwickelung und Ableitung selbst in meine Seele zu machen, ist der bisherigen Erfahrung nach ein missliches Geschäft, das meinen Gegnern noch nie recht gelingen wollen, und sobald noch nicht gelingen wird. Denn wenn sie auch meine Vordersätze verständen, welches dies Mal der Fall nicht gewesen, so werden sie noch lange zu thun haben, ehe sie sich meiner systematischen Methode bemächtigen. Gerade fortzuschliessen mögen sie können; aber dies ist's nicht, dessen es hier bedarf *).

2. „Gewaltige haben erklärt, dass meine Lehre Atheismus sei. Diese müssen recht behalten in ihren Worten, und jene Erklärer müssen sowohl ihren eigenen Eifer für Rechtgläubigkeit, als ihre unbegrenzte Devotion gegen die Gewaltigen bezeugen. Daher deuten sie — vor denen mein Aufsatz

*) Aus einem Privatschreiben. 1800. Werke. Th. 5. p. 395.

gegen ein halbes Jahr lang lag, ohne dass sie das Mindeste vom Atheismus witterten, — seit der Zeit meine Worte so, dass doch auch ein merklicher Atheismus aus ihnen hervorgehe. Diese meine Schrift also ist eine atheistische Schrift — war der erste Satz, von dem meine Gegner ausgingen, und über dessen Richtigkeit ihnen nicht der geringste Zweifel entstand"; „sie muss mithin so verstanden und erklärt werden, dass sie atheistisch sei"; „war der sehr natürliche Schluss, den sie machten. Es ist ihnen nach Wunsch gelungen. Was sie als meine Lehre herumbieten, ist allerdings, meinem eigenen Geständnisse nach, der entschiedenste Atheismus, — und überdies seichtes, grundloses und unvernünftiges Gewäsch" *).

3. „Bei meinen ersten und bis jetzt einzigen Vertheidigungen gegen die Anschuldigung des Atheismus war ich in der That übel daran; und es wundert mich hinterher nicht im geringsten, dass die Mehrsten behaupten: ich habe durch dieselben mich nur noch mehr angeschuldigt, keinesweges aber vertheidigt. Es wurde mir nur so schlechtweg zugerufen: Du bist ein Atheist; in dieser Stelle, und in dieser, und in dieser hast du den Atheismus gelehrt, ohne dass irgend Jemand mir angab, *wie* er denn nun aus diesen Stellen einen Atheismus herausbrächte. Ich war in das Blaue hin angeklagt, ich konnte mich nur ins Blaue hin vertheidigen, indem ich selbst herumsänne, worin wohl das Missverständniss beruhen möchte. Liegt es etwa in dem Begriffe der Persönlichkeit, oder in dem der Substanz, des Daseins u. dgl.? dachte ich, und brachte dabei nur noch neue Puncte zur Sprache, die vor ihnen wohl Ruhe gehabt hätten. Ich war weit entfernt, das Rechte zu treffen. — O, mein Freund, es fehlt mir ganz am Geschick, die Inconsequenzen und Widersprüche, die sich in den Köpfen unserer Halbdenker unaufhörlich herumtummeln und unter einander geduldig vertragen, zu wittern, und es mir stets gegenwärtig zu erhalten, dass man durch keine allgemeine Erinnerung bei ihnen etwas ausrichtet, wenn man nicht in jedem einzelnen Falle ihrer Anwendung sie abermals wiederholt, und vor ihren Augen die Anwendung davon macht. Es fehlt mir an diesem Ge-

---

*) a. a. O. p. 377.

schick, und ich befürchte, dass ich es durch keine Erfahrung erhalten, und immer fortfahren werde, mit dem Publicum zu sprechen, als ob es einige Consequenz hätte, und aus allgemeinen Sätzen einige Folgerungen selbst abzuleiten vermöchte"*). Hier vermischt Fichte seine Gegner mit dem Publicum, an welches er appellirt hatte, und welches er als die Ungelehrten construirte.

4. „Aus dem mancherlei verworrenen Zeuge, das gegen mich geschrieben worden ist, konnte ich wenig oder nichts klares herauslesen; bis ich endlich — in mündlichen Unterredungen — durch Frage und Antwort von wackeren Männern, denen man freilich Bekanntschaft mit der neueren Speculation nicht anmuthen darf — bis ich von diesen Männern herausgebracht: Meine Lehre sei, — wenn man mich auch aus Toleranz mit dem gehässigen Ausdrucke Atheismus verschonen wolle — denn doch wenigstens Pantheismus". — „So berichtet wurde es mir leichter, aus obenerwähntem verworrenem Zeuge ohngefähr dasselbe herauszulesen" **).

Diese Gegner giebt Fichte daher auf, weil sie über Dinge reden, die sie nicht verstehen. „Der Grund ihres Unvermögens ist der, dass sie dasjenige, was da wirklich und in der That in ihrer Gewalt steht, und ihr einziges wahres Selbst ausmacht, ihren Willen, überall nicht bemerken; sonach freilich keine zwei Stücke zählen" (das sittliche Gefühl in B und das logische Denken in C), „kein A und kein B unterscheiden können, wo für sie in der That nur Ein Stück da ist, und Eins, das A" (das sittliche Gefühl), „gänzlich mangelt". Es sind die Individuen, welche in f stehen, ohne dass dies durch i bedingt wäre. Es ist dies ganz die römisch-juristische Weltanschauung: was durch ein todtes Syllogismenspiel aus vorausgesetzten Rechtskategorien deducirt worden ist, wird an lebendigen Individuen ausgeführt, von einem sittlichen Gefühle, von einer Liebe zum Nächsten, welche doch ebenfalls berechtigt ist, und ein weit höheres Recht hat, als das Syllogismenspiel, ist nicht die Rede.

*) a. a. O. p. 379. **) a. a. O. p. 380. 381.

„Sie sind nunmehr freilich genöthigt, ihre Persönlichkeit, die ihnen doch nicht verloren gehen kann, in das B, in das, was uns (in diesem Standpuncte) Natur ist, zu versetzen, und müssen fest und steif glauben, und durch das innigste Bewusstsein wahrnehmen, und gar nichts anderes wissen, als dass sie selbst thun, wovon wir anderen sehr wohl wissen, dass wir es nicht selbst, sondern dass die Natur es thue. Mit diesen ist nicht zu disputiren; man muss sie cultiviren, wenn sie noch jung genug sind, oder wenn sie dies nicht sind, sie in ihrem Irrthume wegsterben lassen“ *). — Fichte trifft hier das Wesen römischer Weltanschauung ganz richtig. Die viehische Völlerei der Kaiserzeit ist keine zufällige Erscheinung, sondern das nothwendige Gegenstück zur Entwickelung des römischen Rechts. Die Entwickelung desselben war nothwendig bedingt durch die Abnahme des religiösen Sinnes; ein religionsloser Lump ist aber nichts, als eine geniessende Bestie. Den Germanen konnte bei der Reproduction römischer Weltanschauung nur seine gute Volksthümlichkeit davor schützen.

5. „Wer meine Religionslehre bis zum Vermögen eines Urtheils verstehen will, der muss das System des transcendentalen Idealismus, und den damit unzertrennlich verknüpften reinen Moralismus genau kennen und, wie ich glaube, besitzen.

Ich sage: er muss es besitzen, d. h. des transcendentalen Standpunctes überhaupt fähig sein. So viel ich nämlich absehen kann, und bisher in der Erfahrung an anderen bemerkt habe, reicht die blosse historische Kenntniss jenes Systemes nicht hin, deswegen, weil man sie, wenn es zur einzelnen Anwendung kommt, immer wieder vergisst, auf den realistischen Standpunct herabgezogen wird, und so herumschwankt, und nur schwankende Resultate erhalten kann“ **).

Wer sie bis zum Vermögen eines Urtheils verstehen will, — sagte ich. „Hat man nicht die vollständige Reihe der Gründe erkannt, den ganzen Umfang des Systemes

---

*) a. a. O. p. 390.

**) Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. 1799. Werke. Th. 5. p. 337.

geschlossen, so versteht man nur halb oder historisch", kann „kein entschiedenes Urtheil darüber fällen".

„Dazu kommen noch die verschiedenen philosophischen Voraussetzungen, von denen jeder Beurtheilende ausgeht. Der Akritiker muss sich zuerst über die Principien mit uns verständigen; dann mag er streiten. Der Kritiker, der über jene mit uns einig ist, kann hier erst einen Kampfplatz haben, inwiefern er über die Folgerungen streitet.

Erst, wenn dies gehörig auseinander gehalten wird, kann ein wissenschaftlicher Streit beginnen: sonst fasst uns die Klinge des Gegners nie, sondern kämpft statt unserer mit einem selbstgemachten Gespenste, weil er nicht weiss, wo er uns zu treffen hat" *).

6. Alle Differenz des philosophischen Denkens führt Fichte dann auf zwei Grundunterschiede zurück, welche durch sein Schema bedingt sind. „Es giebt zwei sehr verschiedene Standpuncte des Denkens: den des natürlichen und des gemeinen, da man unmittelbar Objecte denkt, und den des vorzugsweise sogenannten künstlichen, da man mit Absicht und Bewusstsein sein Denken selbst denkt. Auf dem ersten steht das gemeine Leben und die Wissenschaft (*materialiter sic dicta*); auf dem zweiten die Transcendental-philosophie, die ich eben deswegen Wissenschaftslehre, Theorie und Wissenschaft alles Wissens — keinesweges aber selbst ein reelles und objectives Wissen — genannt habe" **). Hier fällt Fichte'n das gemeine Bewusstsein der Ungelehrten mit dem seiner philosophischen Gegner völlig zusammen, sie sind B + f, während er, der Wissenschaftslehrer, B + g ist. Aber Fichte merkt doch, dass der gemachte Unterschied auf die letzteren nicht recht passt.

„Die philosophischen Systeme vor Kant erkannten grossentheils ihren Standpunct nicht recht, und schwankten hin und her zwischen den beiden soeben angegebenen. Das unmittelbar vor Kant herrschende Wolffisch-Baumgarten'sche stellte sich mit seinem guten Bewusstsein in den Standpunct des gemeinen Denkens, und hatte nichts Geringeres zur

*) a. a. O. p. 338. **) a. a. O. p. 339.

Absicht, als die Sphäre desselben zu erweitern, und durch die Kraft seiner Syllogismen neue Objecte des natürlichen Denkens zu erschaffen. Dies System wird mir wenigsens nicht vorrücken können, dass ich es missdeute; denn es ist, gleichsam wie aus den Vollendeten, unter denen es schon hier lebte, hinter dem Vorhange hervor ganz neuerlich gegen mich auf den Kampfplatz getreten, hat sich über diesen Punct sehr entscheidend erklärt, und mir es ernstlich verwiesen, dass ich von den Erkenntnissen, welche es hervorgebracht hat, so geringschätzig spreche" *). Professor Eberhard war der Wortführer, von welchem Fichte hier redet.

Auf die Kategorie dieser Philosophie bringt Fichte überhaupt seine Gegner zurück. „Meine Gegner kommen von einer Philosophie her, die sich neue Wahrheiten erräsonnirt; sie können daher keinen philosophischen Satz hören, ohne ihn darauf anzusehen, was etwa durch ihn Neues erräsonnirt sein solle, um ihn darnach zu beurtheilen" **).

Zu dieser Kategorie gehören ihm überhaupt alle reinen Syllogistiker, Kant nicht ausgenommen, denn selbst Reinhold rechnet er dazu. Er sagt: „Sie (Reinhold) treten steif und fest daher, und sagen: die Logik ist das, und sie ist das, als ob sie etwa von einem Rhinoceros oder einer Erdmandel redeten". „Sie demonstriren gerade wieder so, wie in den vormaligen Tagen". „In dieser unbefangenen historischen Methode findet sich an ihnen noch ein Stück vom ehemaligen Elementar-Philosophen". „Lediglich von Kant und der wirklichen W. L. ist nichts an ihnen hängen geblieben". Fichte nennt hier Kant, sofern er seine Philosophie mit der Kantischen identificirt; er macht das productive Moment derselben geltend, ist sich der Differenz aber sehr wohl bewusst. „Ich habe nun einmal A gesagt, ich muss daher auch wohl B sagen, und daher könnt Ihr ersehen, dass sowohl A als B wahr sind, und dass es — widersprechend sein würde, sie nicht anzunehmen. Dies ist das eigentliche Schema der bekannten Formular-Methode, deren vollendetes Muster Sie in

*) a. a. O. p. 339. **) a. a. O. p. 344.

†) Antwortschreiben an Herrn Professor Reinhold. 1800. Werke. Th. 2. p. 521.

ihrer Elementar-Philosophie aufgestellt haben" *). „Sie hätten nie über Philosophie" (über das, was Fichte darunter versteht) „schreiben sollen, und sollten es auch noch jetzt nicht; denn es giebt eine andere Gattung, und Sie machen diese Gattung. Sie haben sich zum Repräsentanten des lernenden, des die Wissenschaft suchenden Publicums aufgestellt, und zu einem treuen Spiegel des in diesem Publicum herrschenden Zeitgeistes gemacht". „Ich ehre Sie als den öffentlichen und ersten Repräsentanten der Lernenden", und „halte dafür, dass Alle, die da öffentlich lehren, ihre Verständlichkeit an Ihnen orientiren und probiren sollten, und es ist mein Vorsatz dieses hinführo zu thun, falls Sie es erlauben" **).

7. „Diesem Systeme" der Syllogistik „ist das Unsrige darin gerade entgegengesetzt, dass es die Möglichkeit ein für das Leben und die (materielle) Wissenschaft gültiges Object durch das blosse Denken hervorzubringen, gänzlich abläugnet, und nichts für reell gelten lässt, dass sich nicht auf eine innere oder äussere Wahrnehmung gründet. In dieser Rücksicht, inwiefern die Metaphysik das System reeller, durch das blosse Denken hervorgebrachter Erkenntnisse sein soll, läugnet z. B. Kant, und ich mit ihm, die Möglichkeit der Metaphysik gänzlich; er rühmt sich, dieselbe mit der Wurzel ausgerottet zu haben, und es wird, da noch kein verständiges und verständliches Wort vorgebracht worden, um dieselbe zu retten, dabei ohne Zweifel auf ewige Zeiten sein Bewenden haben.

Unser System, indem es die Erweiterungen anderer zurückweist, lässt sich eben so wenig einfallen, selbst an seinem Theile das gemeine und allein reelle Denken erweitern zu wollen; sondern es will dasselbe lediglich erschöpfend umfassen und darstellen" †).

8. Nachdem wir angegeben haben, wie Fichte den Gegensatz, welcher im Atheismusstreite hervortrat, auffasst, ist noch übrig, ihn in seiner ganzen Schärfe uns klar zu machen. Fichte fasst ihn als den Gegensatz seiner Philosophie, der

*) a. a. O. p. 522. **) a. a. O. p. 530.

†) Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. 1799. Werke. Th. 5. p. 340.

Wissenschaftslehre, gegen die der früheren Philosophen. Worin das Wesen dieses Gegensatzes besteht, ist untersucht worden, als wir das Entstehen der Fichte'schen Philosophie behandelten. Damals setzte Fichte die gemeine Logik voraus, und schuf aus ihr die Wissenschaftslehre; er bestimmte als das Wesen jener das Gesetz des Syllogismus, und reducirte dies auf das Gesetz des Satzes. Demnach bestand damals der Unterschied zwischen Fichte und den früheren Philosophen darin, dass jene durch das Gesetz des Syllogismus beherrscht wurden, Fichte durch das Gesetz des Satzes.

Auf diesem Unterschiede beruhte ein anderer, welcher das Verhältniss der Individuen zu ihrem Ausgangspuncte betrifft. Die früheren Philosophen setzten bestimmte, als wahr gegebene Sätze voraus, zum Behufe eines einzuleitenden Syllogismenspiels; Fichte machte sich den Ausgangspunct, den Satz, selbst, indem er ihn mit seinem Ich identificirte. Gemeinsam ist ihm mit den früheren Philosophen, dass sie von sprachlichen Gebilden ausgehen, welche durch das Gesetz des Satzes bedingt sind. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass Fichte's lebendige Individualität dem Satze Gewissheit ertheilt, und erst dadurch geeignet macht, um Ausgangspunct für das Syllogismenspiel zu werden; dass seine Gegner hingegen zu den Ausgangspuncten ihres Syllogismenspiels ganz fremd stehen; sie gehen von bestimmten Sätzen als gewissen und wahren aus, sind aber ganz ohne Bewusstsein, dass ihre lebendige Individualität dabei betheiligt ist, dass eine Sprache nur ist, sofern sie gesprochen wird, dass ein Satz nur ist, und Wahrheit enthält, sofern er ein lebendiges Individuum erfüllt, an seinem Leben Theil nimmt, und in seiner That eine äussere Darstellung erhält. Bei Fichte ist also das Gesetz des Satzes identisch mit seiner lebendigen Individualität; bei den früheren Philosophen ist es ein ihnen fremdes; erst wenn sie an einen Satz ihr Syllogismenspiel hängen, tritt das Bewusstsein ihrer Individualität hinzu.

Im Atheismusstreite, in welchem Fichte als Mann von Charakter seine Philosophie zu vertheidigen hatte, dringt das philosophische Princip noch tiefer in seine lebendige Individualität hinein. Weder das Denken nach dem Gesetze des Syllogismus,

noch das Denken nach dem Gesetze des Satzes, ist das Erste, sondern das lebendige sittliche Gefühl ist es, ein Unmittelbares, Nichtgedachtes, aus welchem erst das Denken hervorgeht.

Durch diese Bestimmung wird der Gegensatz gegen die früheren Philosophen ein noch schrofferer. Jene sind Syllogistiker, welche aus vorausgesetzten, wahren Sätzen folgern, ohne dass jene Sätze in ihrer Gesinnung einen Halt hätten, ihr Gefühl befriedigten, ihre Handlungsweise bestimmten. Fichte ist dagegen zuerst ein gesinnungsvoller Mann, sodann Denker, welcher den Satz und sein Gesetz denkt, und erst auf dieser Grundlage ein Syllogismenspiel eröffnet.

9. Fichte fasst ferner seinen Gegensatz gegen die früheren Philosophen als einen principiellen. Das Wesen seiner Gegner besteht ihm in dem Glauben an die Absolutheit der Logik, des Gesetzes des Syllogismus, und der vorausgesetzten wahren Sätze. Er selbst macht dagegen die sittliche Gesinnung des Individuums, und das Gesetz des Satzes geltend. So bestimmt, ist der Gegensatz ein Gegensatz von Weltanschauungen; römische und hellenische Weltanschauung stehen einander gegenüber.

Die Bestimmungen, welche Fichte über die früheren Philosophen giebt, treffen nämlich nicht nur auf diese zu, sondern auf alle, welche von römisch-juristischer Weltanschauung beherrscht werden. Wie jene an vorausgesetzte, wahre Sätze ihre Syllogismen hingen, so machten es die Juristen des alten Roms, so machten es die Juristen zu Fichte's Zeit, welche gegen ihn, als einen Atheisten, verfuhren. So machten es die Vertreter der römisch-christlichen Kirche, so die der englischen Hochkirche, so endlich sein theologischer Denunciant, und seine Genossen, welche sich aus ihrer Virtuosität, viel zu glauben, eine besondere Art von Tugendhaftigkeit gemacht hatten.

Diesen gegenüber macht Fichte die Gesinnung des lebendigen Individuums geltend. Die Sätze, von welchen ein Individuum ausgeht, sollen ihm nicht äusserlich anhangen, es soll sein Glauben nicht in einem blossen Bekennen, d. h. in dem Hersagen bestimmter Worte in bestimmter Reihenfolge bestehen; sondern die Sätze sollen in seiner Gesinnung wurzeln, den lebendigen Menschen erfüllen, auf sein Handeln einwirken

und ins Leben übergehen. Das Denken, d. h. jedes Handthieren mit Sprachgebilden, ist nicht die Hauptsache, sondern das Leben, die Gesinnung steht höher. Diesen Grundgedanken hellenischer Weltanschauung macht Fichte geltend. Er erkennt ihn wieder im deutschen Protestantismus, welcher die Gemeinde zum wesentlichen Momente der Kirche macht, da es im Papismus die Papiere sind, auf denen die Satzungen der Vorfahren geschrieben sind, und das Ablesen derselben. Er setzt bei seinen Volksgenossen, dem Publicum, die Gesinnung, welche ihn selbst erfüllt, voraus.

Diese beiden Weltanschauungen, welche getragen werden von Individuen germanischen Stammes stellt Fichte einander gegenüber; sein Verhalten zu denselben wird aber durch seine Auffassung des Gegensatzes bestimmt.

10. Fichte's Denken wird durch sein philosophisches Princip bedingt. Nach diesem unterscheidet er nur zwei Classen von Menschen, Gelehrte und Ungelehrte, oder das philosophische und das gemeine Bewusstsein. Ein Gelehrter ist ihm nur der Wissenschaftslehrer, ein Ungelehrter aber sowohl das Publicum, an welches er appellirte, als auch die Vertreter römischer Weltanschauung. Das Publicum fasst er als Individuen, welche vom Leben ausgehen, und in ihm sich allerlei Gattungsbegriffe abstrahiren; sie sind B + f. Die Vertreter römischer Weltanschauung sind ihm Individuen, welche in f stehen, und von f ausgehen. — Mit dem Publicum war ihm der Ausgangspunct B gemein, und daher gab dieser ihm das Mittel den Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten auszugleichen; ja er musste ihn aufmuntern, eine Ausgleichung desselben zu versuchen, da im Atheismusstreite das Leben, B, ihm viel wichtiger geworden war, als das Denken, C. Fichte hatte im Atheismusstreite an das Publicum appellirt; schon diese Appellation beweist, dass in ihm eine Neigung vorhanden war, denselben auszugleichen. Jene Appellation ist zwar nur zu erklären aus einem lebendigen Bewusstsein nationaler Einheit, welches Fichte'n erfüllte; allein dieses Einheitsbewusstsein musste ihm, dem Philosophen, als eine Gemeinsamkeit des sittlichen Gefühls erscheinen. In jener Appellation, welche ihm durch die Anklage des Atheismus abge-

drungen wurde, liegt schon ein Versuch, ihn auszugleichen, denn Fichte stellt sich mit dem Publicum auf den gleichen Boden des sittlichen Gefühls. Daher musste der Atheismusstreit ihn nothwendig dazu treiben, eine Vermittelung des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten zu versuchen.

Allein jeder derartige Vermittelungsversuch musste dem Philosophen nothwendig missglücken, denn der Gegensatz von Gelehrten und Ungelehrten ist ein geschichtlicher; der Philosoph vermochte aber nur philosophische Kategorien zu vermitteln. Den philosophischen Gegensatz in seiner prallen Wirklichkeit wusste der Philosoph gar nicht aufzufassen, denn dies vermag nur die historische Kritik. Was er vermittelte, war daher kein historisch Wirkliches, sondern es waren philosophische Begriffe, welche die Wirklichkeit gar nicht berührten; in ihr blieb daher der Gegensatz das, was er geschichtlich war. In der Zeit des Atheismusstreites, in welcher das wirkliche Leben an den Philosophen hinantrat, ihn zeitweilig aus seiner philosophischen Welt der Chimäre herausriss, konnte ihm dies nicht entgehen, und er musste sich gestehen, dass trotz seiner philosophischen Vermittelungen der geschichtliche Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten blieb, wie er war; und diese Wahrnehmung musste ihn veranlassen, denselben einer genaueren Untersuchung zu unterwerfen. Wie sich aus dieser Einsicht Fichte's zweite philosophische Periode entwickelt hat, wird dann weiter zu untersuchen sein.

11. Fichte's Kategorie des Ungelehrten umfasst aber auch noch die Vertreter römischer Weltanschauung. Diese sind ihm Syllogistiker in f. Nach seinem Schema kann freilich Niemand in f erkennen, welcher nicht von B, vom Leben und dem sittlichen Gefühle ausgeht; darum müssen sie nach der philosophischen Theorie nothwendig mit dem Publicum, B + f, zusammenfallen; und wir haben auch soeben gesehen, dass sie Fichte mit dem gemeinen Bewusstsein zusammenwirft. Allein die Vertreter römischer Weltanschauung läugneten ja im Atheismusstreite geradezu, dass sie vom Leben, B, ausgingen, und erklärten, dass sie von vorausgesetzten wahren Sätzen in f ausgingen. Sie waren daher nicht mit dem Publicum zusammen zu werfen, und so lange Fichte sich einen Blick

für das historisch Wirkliche offen erhielt, den Gegensatz des Atheismusstreites nahm, wie er war, konnte er sicht nicht einbilden, er hätte durch Vermittelung der Kategorien des Gelehrten und des Ungelehrten diesen geschichtlichen Gegensatz ausgeglichen. — Daher musste er sich der geschichtlichen Wirklichkeit erst wieder entfremden, in die abstracten Höhen philosophischer Speculation zurückziehen, ehe er die Vertreter römischer Weltanschauung mit dem Publicum zusammenwerfen, und sich den einfachen Gegensatz eines gemeinen und eines philosophischen Bewusstseins schaffen konnte. Er musste dann das gemeine Bewusstsein als B + f und das philosophische als B + g bestimmen, allein im philosophischen Principe ein Mittel finden, durch welches erklärlich wurde, wie Jemand meinen konnte, er denke nur in f, ohne dass dies durch i bedingt sei.

Indem Fichte aber den Vertretern römischer Weltanschauung B hinzufügte, verfuhr er nicht ohne historische Berechtigung. Die wesentliche Bestimmung des B ist i, das sittliche Gefühl, aus welchem das Gottesbewusstsein, die Religion, hervorgeht. Für die geschichtliche Entwickelung des römischen Rechts war das Verschwinden römischer Religiosität allerdings wesentliche Bedingung. Jeder Gewinn auf dem Gebiete des Rechts ist bezeichnet durch einen Verlust auf dem Gebiete der Religion, und die Römer haben ihr nationales Rechtssystem erst vollendet, als sie sich ihrer nationalen Religion bis auf den letzten Rest entäussert hatten. — Allein so nothwendig diese Entäusserung der Religion zur Vollendung des Rechtssystemes war, so unmöglich ist es auch, dass ein lebendiges Individuum ohne Religion lebt. Es ist eine der einfältigsten philosophischen Phrasen, zu behaupten, man brauche keine Religion, man könne ohne dieselbe sehr gut fertig werden. Es ist eine Phrase, welche beweist, dass der Redner nicht weiss, was er redet. Die Römer, welche sich am gründlichsten ihrer nationalen Religion entledigt haben, geben den Beweis, dass ein Volk ohne Religion nicht leben kann. Je mehr sie sich ihrer nationalen Religion entledigten, desto eifriger ergriffen sie fremde Religionen; die abenteuerlichsten Superstitionen fanden ihre Verehrer, um die Leere nur durch etwas

auszufüllen, und schliesslich war es das Christenthum allein, welches ihnen wirkliche Beruhigung zu gewähren vermochte. — Fichte, welcher in philosophischer Weltanschauung eingepfercht war, konnte dies nicht anders fassen, als dass die Vertreter römischer Weltanschauung ebenfalls durch das sittliche Gefühl i bedingt wären.

c, Verfehlte Vermittelungen des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten.

Das, was Fichte zu vermitteln sucht, ist der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten, d. h. B + g mit B + f. Als B + f kann er aber in der Zeit des Atheismusstreites nur das Publicum, nicht die Vertreter römischer Weltanschauung fassen. „Die Transcendentalphilosophie hat die Bestimmung das wirkliche, allgemeine Wissen systematisch aufzustellen; aber sie lässt nichts für wirkliches, allgemeines gelten, was sich nicht auf eine Wahrnehmung gründet: — sie verschmäht alles Erräsonnirte". — „Sie ist daher nimmer im Streite und kann nicht in Streit gerathen mit dem gemeinen, natürlichen Bewusstsein; sie berührt dasselbe gar nicht, denn sie befindet sich in einer anderen Welt. Sie ist nur im Streite mit einer, neue Thatsachen erdenkenden Philosophie" *). — „Ich hatte es bisher gar nicht mit Euch, ihr lieben guten Unphilosophen, zu thun"; „wartet noch eine kurze Zeit, so werde ich zur anderen Seite der Tafel kommen, die rein religiöse Bedeutung der christlichen Lehren zeigen und euch, mit denen ich nie im Streite war, gerade recht geben" **). Die Anklage des Atheismus selbst erregte also in Fichte die Neigung, den Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten auszugleichen.

Der beiden gemeinsame Ausgangspunct war zunächst i, das sittliche Gefühl, auf welchem die Religion beruht; Fichte musste daher durch die Religion, welche für die Kirche der Inhalt ist, eine Vermittelung versuchen. Allein Fichte hatte nach i auch ein potentielles e versetzt, damit i und e, oder

*) Rückerinnerungen, Fragen, Antworten. 1799. Werke. Th. 5. p. 347.
**) a. a. O. p. 350.

B, zur Bedingung des C gemacht, und die Sinnlichkeit in e zum gemeinsamen Ausgangspuncte für den Gelehrten und den Ungelehrten erhoben; er musste daher noch eine zweite Vermittelung versuchen, in welcher e das Bindeglied für den Gelehrten und den Ungelehrten war. Es ist e die Natur, die Sinnlichkeit; das Recht wendet die Rechtsbegriffe unmittelbar auf sinnlich gegebene Individuen an; daher muss die zweite Vermittelung eine staatsökonomische werden.

a. Die religiöse Vermittelung.

1. In der Bestimmung des Menschen von 1800 vermittelt Fichte den Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten. Dass er nicht meinte leere, philosophische Kategorien zu vermitteln, geht daraus hervor, dass er von den Ungelehrten als von einer geschichtlich gegebenen Menschenclasse spricht. „Noch ist die grössere Hälfte der Menschen ihr Leben hindurch unter harter Arbeit gebeugt, um sich und der kleineren Hälfte, die für sie denkt, Nahrung zu verschaffen“ *). Seine Vermittelung ist nicht nur ein theoretisches Kunstwerk, sondern er erwartet die Vermittelung von der Wirkung, welche seine Schrift auf seine nicht-philosophischen Zeitgenossen machen würde. Er wendet sich ausdrücklich in dieser Absicht an sie, und zwar nicht nur an ihren Verstand, sondern auch an ihr Gemüth. „Was ausser der Schule brauchbar ist von der neueren Philosophie, sollte den Inhalt dieser Schrift ausmachen, vorgetragen in derjenigen Ordnung, in der es sich dem kunstlosen Denken entwickeln müsste“. „Das Buch ist nicht für Philosophen von Profession“, sondern „sollte verständlich sein für alle Leser, die überhaupt ein Buch zu verstehen vermöchten“. „Es sollte anziehen und erwärmen, und den Leser kräftig von der Sinnlichkeit zum Uebersinnlichen fortreissen; wenigstens ist der Verfasser sich bewusst, nicht ohne Begeisterung an die Arbeit gegangen zu sein“ **).

2. Fichte's Absicht geht also darauf, einen geschichtlichen Gegensatz zu vermitteln, allein seine philosophischen

*) Die Bestimmung des Menschen. 1800. Werke. Th. 2. p. 266.

**) a. a. O. p. 167. 168.

Voraussetzungen halten ihn so fest, dass er nur den Gegensatz philosophischer Kategorien, das philosophische Ich mit dem empirischen Ich durch das praktische Ich vermittelt. Er ist noch so abhängig von der philosophischen Denkweise seiner ersten Periode, dass er nicht im Stande ist, von B aus zu construiren, sondern dass er von C wieder anfangen muss. Er beginnt mit der Construction des Bewusstseins seiner philosophischen Gegner in f, weist nach, dass dieses nicht möglich ist, als wenn es durch g gesetzt ist, und schliesst mit dem Nachweise, dass C durch i, das Gewissen, bedingt sein muss. Hier ist nun freilich der Philosoph, wie der Ungelehrte, als i bestimmt, allein der Philosoph rückt wieder heraus nach A, während der Ungelehrte in i stehen bleibt, und i in C so denkt, wie der Philosoph ihn anweist. Alle Bestimmungen des B + C werden aus i entwickelt; allein aus i werden sie nur entwickelt, weil sie von A durch ki nach i geleitet worden sind. A ist aber Inhalt des philosophischen Bewusstseins; was der Philosoph befiehlt, wird durch ki nach i geleitet. Dem Philosophen ist daher i wohl gemeinsam mit dem gemeinen Manne, das praktische Ich vermittelt wohl das philosophische und das empirische Ich, allein, was der gemeine Mann als Sittengesetz, als Gott verehrt, ist Inhalt des Bewusstsein des Philosophen, dessen Denken hoch über dem Denken und dem sittlichen Gefühle des gemeinen Mannes steht. Der in A erkennende Philosoph versichert dem in i glaubenden gemeinen Manne, sein nur gefühltes i fordere „den Glauben an ein künftiges Leben“ *) in A, d. h. an ein Leben, welches der Philosoph in A schon hat, denn er „schaut es“. In Beziehung auf „Wiedervergeltung seines guten Willens“ erhält der gemeine Mann Anweisung auf „ein künftiges Leben“ **), d. h. auf ein Leben, in welchem der Philosoph der Austheiler und der Geniessende ist. Der gemeine Mann „glaubt an einen erhabenen, lebendigen Willen, den kein Name nennt und kein Begriff umfasst, und erhebt seine Gedanken zu ihm“ †). Allein der Glaube des gemeinen Mannes umfasst ihn nicht, der Philo-

*) a. a. O. p. 286.
**) a. a. O. p. 288.
†) a. a. O. p. 303.

soph aber hat ihn in seinem Begriffe. Jener „glaubt an einen höheren Weltplan, an göttliche Fügungen“ *), d. h. an einen Plan, welchen der Philosoph macht, an Fügungen, welche nach dem Syllogismenspiel des Philosophen eintreten.

3. Das Höchste, was dem gemeinen Manne zugestanden wird, ist: dass „er seine Bestimmung über Zeit und Raum und das Sinnliche hinaus fasst“, und „sich handelnd über das Sinnliche erhebt“. — „Viele sind ohne künstliches Denken, lediglich durch ihr grosses Herz und durch ihren rein sittlichen Instinct zu dieser Ansicht erhoben worden, weil sie überhaupt vorzüglich nur mit dem Herzen und in der Gesinnung lebten. Sie verläugneten durch ihr Verfahren die Wirksamkeit und Realität der Sinnenwelt, und liessen in Bestimmung ihrer Entschliessungen und Maassregeln sie für Nichts gelten, wovon sie sich freilich durch Denken nicht deutlich gemacht hatten, dass es selbst für die Denkkraft Nicht sei. Diejenigen, die da sagen durften: Unser Bürgerrecht ist im Himmel, wir haben hier keine bleibende Stätte, sondern die zukünftige suchen wir; diejenigen, deren Hauptgrundsatz es war, der Welt abzusterben, von neuem geboren zu werden, und schon hier in ein anderes Leben einzugehen, — setzten ohne Zweifel in alles Sinnliche nicht den mindesten Werth, und waren, um des Ausdruckes der Schule mich zu bedienen: praktisch transcendentale Idealisten“**). Dies gelingt einzelnen hoch begabten Individuen unter den Ungelehrten, die Masse steht gaffend da vor dem, was der Philosoph besitzt.

Dem gemeinen Manne wird daher ausdrücklich eingeschärft: „Es soll mir nie einfallen, statt Seiner die Welt regieren zu wollen“ (d. h. statt des vom Philosophen gewussten unendlichen Willens); „die Stimme meiner beschränkten Klugheit statt seiner Stimme in meinem Gewissen“, (deren Ausleger der Philosoph ist,) „zu hören, und den einseitigen Plan eines kurzsichtigen Einzelnen an die Stelle seines Planes, der über das Ganze sich erstreckt, zu setzen“ (der von A aus B und C denkt). „Ich weiss, dass ich dadurch nothwendig aus seiner

*) a. O. p. 307. **) a. a. O. p. 308.

Ordnung und aus der Ordnung aller geistigen Wesen herausfallen würde" *), wenn ich mich nämlich vom Philosophen nicht mehr bevormunden liesse.

4. Von der wohlmeinendsten Gesinnung ging Fichte in der Bestimmung des Menschen aus, er wollte den Gegensatz des gelehrten Philosophen und des ungelehrten gemeinen Mannes ausgleichen; aber das Princip seiner Philosophie, welche durch diesen Gegensatz bedingt ist, beherrschte ihn mit solcher Gewalt, dass er eine unendliche Kluft zwischen sich und ihm wieder errichtet. Der Gott des gemeinen Mannes ist im Bewusstsein des Philosophen präsent, und sein Glaube an die göttliche Vorsehung wird zu einem Glauben an die Weisheit des Philosophen. Der Philosoph denkt A, und construirt aus ihm den gemeinen Mann und die ganze Welt. Dies ist die Consequenz der Bestimmung des Menschen von 1800, und Fichte zieht sie in der Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801.

Hier construirt der Philosoph aus dem absoluten Wissen in A, und ist selbst dieses absolute Wissen. Was im Himmel und auf der Erde ist, was gewesen ist und sein wird — der Philosoph weiss es aufs Haar. Von einer Vermittelung des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten ist da nicht mehr die Rede, sondern es wird verkündet, was im absoluten Wissen alles steckt: Fichte vollendet die Philosophie seiner ersten Periode, und aus dieser Vollendung geht ihm der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten unmittelbar wieder hervor, wie oben (Erster Abschnitt, I. B. b. γ. §. 13.) gezeigt worden ist.

Allein auch zu jener Vollendung der Philosophie seiner ersten Periode wurde Fichte äusserlich angeregt. Die erste Logik Bardili's gab sich für eine Weiterbildung des transcendentalen Idealismus aus. Fichte bestritt dies in einer Recension vom Jahre 1800, und hatte darüber einen Streit mit Reinhold, welcher ihn nöthigte, seine Philosophie einer genauen Untersuchung zu unterwerfen. Es sollte Fichte's W. L. zum gemeinen Bewusstsein heruntergedrückt werden, und die Bar-

*) a. a. O. p. 310.

dili'sche Speculation sich darüber erheben *). Dagegen musste Fichte seine W. L. vertheidigen. Welchen Einfluss dieser Streit auf die Darstellung der W. L. von 1801 gehabt hat, zeigt sich sehr deutlich daran, dass das Beispiel, an welchem Fichte die Natur des gemeinen Bewusstseins klar macht, direct aus diesem Streite hergenommen worden ist **).

5. Der Einfluss des Atheismusstreites zeigt sich indessen sehr bestimmt in der Unterordnung des Denkens unter das Leben. „Die W. L. ist vom Leben unterschieden. Sie erzeugt das in der Anschauung wirkliche Leben im Denken schematisch. Sie behält den Charakter des Denkens, die schematische Blässe und Leerheit, und das Leben den Seinigen, die concrete Fülle der Anschauung" ***). Gegen diese Unterscheidung nöthigt ihn aber die Natur seines philosophischen Schema zu der Bestimmung: „Uebrigens sind beide" (Leben und Denken) „durchaus Eins, weil nur die Einheit des Denkens und Anschauens das wahre — in der Facticität freilich unzugängliche, und hier in die beiden sich schliessenden Glieder sich spaltende Wissen, der höchste Mittelpunct der Intelligenz ist" †). Denn „das Ich (die Iche) sind jenseits aller Wahrnehmung als Grund derselben in der reinen Vernunftidee oder in Gott geschlossen" ††). — Aus diesen Bestimmungen würde nun wieder folgen, dass alle Individuen zum Denken des A gelangen müssten, indessen Fichte antwortet: „Die Sinnenwelt soll zum Denken der sittlichen Welt die Anschauung sein. Es liesse sich dies sehr wohl begreifen, wenn durchaus in allem Wissen beide Welten vorkämen. Die gemeinste Erfahrung aber lehrt, dass dem nicht so sei, dass bei Weitem die wenigsten Individuen zum reinen Denken, und mit ihm zum Begriffe der sittlichen Welt sich erheben, während doch jedem der Sinn für eine Wahrnehmungswelt aufgeht" †††). Da-

*) Antwortschreiben an Herrn Prof. Reinhold. 1800. Werke. Th. 2. p. 509.

**) Vgl. a. a. O. p. 505. mit: Darstellung der W. L. von 1801. Werke. Th. 2. p. 3 ff.

***) Darstellung der W. L. 1801. Werke. Th. 2. p. 161.

†) a. a. O. p. 161.

††) a. a. O. p. 148.

†††) a. a. O. p. 132.

mit hätten wir den Unterschied von Gelehrten und Ungelehrten wieder, und zwar hergenommen aus der Erfahrung.

Obgleich die in der Bestimmung des Menschen unternommene Vermittelung des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten gänzlich missglückt war, so versuchte Fichte in demselben Jahre, 1801, doch noch eine zweite Vermittelung.

β. Die staatsökonomische Vermittelung.

1. Im Atheismusstreite hatte Fichte'n der frische Hauch des Lebens berührt, dieser Einfluss nöthigte ihn zu einem abermaligen Vermittelungsversuche. Seine Religion, d. h. seine Sittenlehre, hatte ihm die Begriffsmomente für die erste Vermittelung gegeben, seine Rechtstheorie gab sie ihm für die zweite. In jener ging die Vermittelung von i aus, vom sittlichen Gefühle, in dieser geht sie von e aus, von der sinnlichen Empfindung. Denn nachdem Fichte nach i ein potentielles e verlegt hatte, war B, d. h. i und e, Bedingung des C.

„Jeder will so angenehm leben, als möglich: und da jeder dieses als Mensch fordert, und keiner mehr oder weniger Mensch ist, als der andere, so haben in dieser Forderung alle gleich Recht. Nach dieser Gleichheit ihres Rechtes muss die Theilung gemacht werden, so dass alle und jeder so angenehm leben können, als es möglich ist, wenn so viele Menschen, als ihrer vorhanden sind, in der vorhandenen Wirkungssphäre neben einander bestehen sollen: also, dass alle ohngefähr gleich angenehm leben können" *).

2. Diesen Zweck meint nun Fichte durch seine Rechtsbegriffe erreichen zu können, obwohl sein Vertrauen zu denselben schon sehr herabgestimmt ist. Er sagt: „Man hat in unseren Tagen die Meinung, dass der Staat unumschränkter Vormünder der Menschheit für alle ihre Angelegenheiten sei, dass er sie glücklich, reich, gesund, rechtgläubig, tugendhaft, und so Gott will, auch ewig selig machen solle, zur Genüge widerlegt; aber man hat, wie mir es scheint, von der anderen Seite die Pflichten und Rechte des Staates wiederum zu eng beschränkt. Es ist zwar nicht geradezu unrichtig, und lässt

*) Der geschlossene Handelsstaat. 1800. Werke. Th. 3. p. 402.

einen guten Sinn zu, wenn man sagt: Der Staat habe nichts mehr zu thun, als nur jeden bei seinen persönlichen Rechten und seinem Eigenthume zu erhalten und zu schützen: wenn man nur nicht oft in der Stille vorauszusetzen schiene, dass unabhängig vom Staate ein Eigenthum stattfinde, dass dieser nur auf den Zustand des Besitzes, in welchem er seine Bürger antreffe, zu sehen, nach dem Rechtsgrunde der Erwerbung aber nicht zu fragen habe. Im Gegensatze gegen diese Meinung würde ich sagen: es sei die Bestimmung des Staates, jedem erst das Seinige zu geben, ihn in sein Eigenthum erst einzusetzen, und sodann erst, ihn dabei zu schützen" *). Fichte ahndet es hier, dass das Recht, d. h. das Naturrecht, diese Abstraction des römischen Rechtes, auf der Bestimmung von Mein und Dein beruht, dass in ihm das Sachenrecht es über das Personenrecht davon trägt; dass das römische Recht den Capitalfonds als das Constante im Volksleben setzt, diesen vorzugsweise beschützt, selbst auf Kosten der lebendigen Individualität, und von den geistigen Mächten, welche das lebendige Individuum erfüllen, nichts weiss, dass dieses Recht daher für ein geistig todtes Volk ganz angemessen ist, aber nicht für ein lebendiges. Da also die Bestimmungen über Mein und Dein das Wesen des römischen Rechtes sind, denen alle anderen Rücksichten untergeordnet werden, so meint Fichte, tauge es wohl dazu, allen Gliedern des Staates die Mittel zu einem angenehmen Leben zu verschaffen, in dieser Beziehung den Unterschied der Stände auszugleichen, wenngleich es die geistigen Bedürfnisse der Menschen nicht befriedigen könne.

3. Fichte setzt zu diesem Zwecke: „Es lebt beisammen ein Haufen von Menschen in demselben Wirkungskreise. Jeder regt und bewegt sich in demselben, und geht frei seiner Nahrung und seinem Vergnügen nach". Jeder ist B, und zwar e. „Einer kommt dem anderen in den Weg, reisst ein, was dieser baute, verdirbt, oder braucht für sich selbst, worauf er rechnete; der andere macht es ihm von seiner Seite ebenso; und so jeder gegen jeden". Es wird von dem römischen Rechte ein *animus laedendi* bei Jedermann vorausgesetzt.

---

*) a. a. O. p. 399.

„Von Sittlichkeit, Billigkeit u. dgl. soll hier nicht geredet werden, denn wir stehen auf dem Gebiete der Rechtslehre. Der Begriff des Rechts aber lässt sich in dem beschriebenen Verhältnisse nicht anwenden". — „In diesem Zustande ist keiner frei, weil alle es unbeschränkt sind, keiner kann zweckmässig irgend etwas ausführen, und einen Augenblick auf die Fortdauer desselben rechnen. Diesem Widerstreite der freien Kräfte ist nur dadurch abzuhelfen, dass die Einzelnen sich unter einander vertragen; dass einer dem anderen sage: mir schadets, wenn du dies thust, und wenn der andere ihm antworet, mir dagegen schadets, wenn du dies thust, der erste sich erkläre: nun so will ich das dir Schädliche unterlassen, auf die Bedingung, dass du das mir Schädliche unterlassest; dass der Zweite dieselbe Erklärung von seiner Seite thue; und von nun an beide ihr Wort halten. Nun erst hat jeder etwas Eigenes, ihm allein und dem anderen keinesweges zukommendes; ein Recht, und ein ausschliessendes Recht.

Lediglich aus dem beschriebenen Vertrage entsteht das Eigenthum, entstehen Rechte auf etwas Bestimmtes, Vorrechte, ausschliessende Rechte". — „Der Staat allein ists, der eine unbestimmte Menge Menschen zu einem geschlossenen Ganzen, zu einer Allheit vereinigt" *).

4. Dieser Staat wird nun aber nicht gegründet, damit das Recht sei, damit die römischen Rechtskategorien angewendet werden, wie im Staate des Th. Hobbes, sondern damit die geniessenden Individuen ein möglichst angenehmes Leben führen, damit ihr Eigenthum wohl geschützt werde, Handel und Verkehr prosperire. Es wird nicht eine Hobbes'sche Zwangsanstalt gegründet, sondern ein constitutioneller Freiheitsstaat, d. h. ein solcher, in welchem der grosse Capitalist die Freiheit hat, den Arbeiter ungestraft auszusaugen. „Den juridischen Staat bildet eine geschlossene Menge von Menschen, die unter denselben Gesetzen und derselben höchsten zwingenden Gewalt stehen. Diese Menge von Menschen soll nun auf gegenseitigen Handel und Gewerbe unter und für einander eingeschränkt, und jeder, der nicht unter der gleichen Gesetzgebung

*) a. a. O. p. 400. 401.

und zwingenden Gewalt steht, vom Antheil an jenem Verkehr ausgeschlossen werden. Sie würde dann einen Handelsstaat, und zwar einen geschlossenen Handelsstaat bilden, wie sie jetzt einen geschlossenen juridischen Staat bildet“ *).

5. Die Bausteine, aus welchen Fichte seinen geschlossenen Handelsstaat construirt, sind ganz dieselben Begriffe, aus welchen er seinen Rechtsstaat construirt hat. Dieselbe Zwangsanstalt, welche er dort deducirt hat, wird auch hier deducirt, nur dass hier alles ins Gemeine heruntergezogen wird. Dort wurde der furchtbarste Zwang deducirt, damit das Recht sei; hier dient der Zwang dazu, um beim Schacher möglichst viel zu gewinnen, die Mittel des Genusses zu vermehren, und den sinnlichen Lebensgenuss so viel als möglich zu steigern.

Fichte erschrickt vor keiner Consequenz, mag sie zu der geschichtlichen Wirklichkeit im schroffsten Gegensatze stehen, mag sie alle Freiheit der Bewegung dem Individuum rauben; ist nur richtig gefolgert, so decretirt er die abenteuerlichsten Maassregeln. Fichte's geschlossener Handelsstaat ist ein würdiges Seitenstück zu der fast gleichzeitigen Muster-Constitution des Abbé Sieyes, und giebt ihr nichts nach. Die constitutionellen Illusionen treten in dieser in einer Reinheit hervor, wie nirgends weiter; es wird mit einer bewundernswürdigen Schärfe gefolgert, kurz ihr fehlt nichts, als die Anwendbarkeit. Von einem lebendigen Menschen darf man nicht verlangen, dass er vier und zwanzig Stunden in dieser constitutionellen Zwangsjacke aushalte; und eben dies gilt von Fichte's geschlossenem Handelsstaate. Der Staatstheorie des Abbé Sieyes hat der selige Napoleon schon die richtige Kritik, theoretisch und praktisch, angedeihen lassen, und dadurch gezeigt, wie ein Mann von Charakter mit solchen theoretischen Kunstwerken verfährt. Wenn die Bürger ihren Staat nicht schützen, wenn sie nicht für ihn Gut und Blut einsetzen, ein papierner Wisch schützt ihn nicht, und der Mann von Charakter wird stets den Wisch zerreissen.

6. Trotzdem, dass der geschlossene Handelsstaat ein bodenloses Hirngespinst ist, so bildete Fichte sich doch ein,

*) a. a. O. p. 388.

wie der Abbé Sieyes, dass seine Theorie praktisch ausführbar sei. „Der Philosoph wird, wenn er nur nicht seine Wissenschaft für ein blosses Spiel, sondern für etwas Ernsthaftes hält, die absolute Unausführbarkeit seiner Vorschläge nimmermehr zugeben oder voraussetzen; indem er in diesem Falle seine Zeit ohne Zweifel auf etwas Nützlicheres wenden würde, als auf ein von ihm selbst dafür erkanntes Begriffe-Spiel. Er wird behaupten, seine, wenn sie nur rein theoretisch aufgestellt worden, unmittelbar unausführbaren Vorschriften, indem sie in ihrer höchsten Allgemeinheit auf alles passen, und eben darum auf nichts Bestimmtes, müssten für einen gegebenen wirklichen Zustand nur weiter bestimmt werden". „Diese weitere Bestimmung der im reinen Staatsrechte aufzustellenden allgemeinen Regel geschieht nun meines Erachtens in der Wissenschaft, welche ich Politik nenne, und welche ich gleichfalls für das Geschäft des speculativen Philosophen als solchen halte (denn dass der ausübende Politiker zugleich auch ein speculativer Philosoph sein könne, — vielleicht auch das umgekehrte Verhältniss stattfinde, ergiebt sich von selbst). Einer als politisch sich ankündigenden Schrift würde der Vorwurf und der Beweis der Unausführbarkeit ihrer Vorschläge zu grösserer Unehre gereichen, als einer staatsrechtlichen" *).

Als in Frankreich der Abbé Sieyes mit seiner utopischen Staatstheorie hervortrat, waren die Verhältnisse von der Art, dass ein Versuch, sie auszuführen, nicht ohne Aussicht auf Erfolg war; erst die praktische Kritik, welche Napoleons Grenadiere ausübten, beseitigte das Project. In Deutschland war es ein vertriebener Philosoph, welcher ein ähnliches Utopien construirte, es dem preussischen Staatsminister von Struensee zur Ausführung empfahl, allein die Antwort erhielt: der Minister „wolle sich die Schrift doch vorher erst noch einmal durchlesen" **).

7. Die praktische Richtung, welche Fichte hier zeigt, ist schwerlich anders zu erklären, als dadurch, dass Fichte

*) a. a. O. p. 390. 391.

**) Fichte's Leben. Th. 2. p. 437.

von dem lebendigen Hauch der geschichtlichen Wirklichkeit berührt worden ist. Ihr Einfluss zeigt sich aber noch in einem höheren Maasse darin, dass er eine höhere Einheit, die Volkseinheit, ahndet. Der Philosoph kennt nur atomistische Individuen, welche erst dadurch zu einem Ganzen werden, dass sie einen römischen Vertrag abschliessen, und dadurch einen Staat gründen. Ein Volk ist aber eine gegebene Einheit, ein Ganzes, welches nicht erst durch einen römischen Vertrag ein solches wird, sondern durch die nationale Bestimmtheit der Individuen es ist. Die Ahndung einer solchen Einheit zeigt sich schon darin, dass Fichte seinen Handelsstaat zu einem geschlossenen Ganzen macht, dass er statt des Welt-Geldes Landes-Geld einführen *) will; deutlicher jedoch in der Bestimmung des Verhältnisses der Stände zu einander. In der Sittenlehre von 1798 waren die niederen Stände um der höheren willen da; hier ist das Verhältniss gerade umgekehrt; — ein Beweis, dass der Gelehrte ihnen nicht mehr so fern stand. Die niederen Stände bestehen ihm aus den Producenten, welche die Naturproducte gewinnen, aus den Künstlern, welche sie verarbeiten, und aus den Kaufleuten, welche sie verhandeln **). „Diese drei Stände sind die Grundbestandtheile der Nation". „Die Mitglieder der Regierung, sowie die des Lehr- und Wehrstandes sind bloss um der ersten willen da, und gehen in der Berechnung darein" †). Fichte spricht hier schon von einer Nation, allein sie scheint ihm nur der Staat zu sein; indessen er ahndet es auch, dass es eine höhere Volkseinheit giebt. Er sagt: „Man hat an dem ausgebreiteten Welthandelssysteme uns die Vortheile der Bekanntschaft der Nationen unter einander durch Reisen und Handelschaft, und die vielseitige Bildung, die dadurch entstehe, viel angepriesen. Wohl: wenn wir nur erst Völker und Nationen wären; und irgendwo eine feste Nationalbildung vorhanden wäre, die durch den Umgang der Völker mit einander in eine allseitige, rein menschliche übergehen, und zusammenschmelzen könnte. Aber, so wie mir es scheint, sind

*) Der geschlossene Handelsstaat. 1800. Werke. Th. 3. p. 485.
**) a. a. O. p. 403. 404. †) a. a. O. p. 405.

wir über dem Bestreben, Alles zu sein, und allenthalben zu Hause, nichts recht und ganz geworden, und befinden uns nirgends zu Hause. Es giebt nichts, das allen Unterschied der Lage und der Völker rein aufhebe, und bloss und lediglich dem Menschen, als solchem, nicht aber dem Bürger angehöre, ausser der Wissenschaft" *). Dass es Staaten, durch Verträge verbundene Ganze, giebt, das weiss Fichte sehr wohl, allein hier unterscheidet er die Volkseinheit sehr genau von der Staatseinheit, und bemerkt, dass das Bewusstsein nationaler Einheit seinen Zeitgenossen noch nicht aufgegangen sei.

8. Als Fichte'n 1807 das Bewusstsein deutscher Nationalität aufging, wollte er den Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten als des herrschenden nicht mehr gelten lassen, er kannte eine höhere Einheit, in welcher er aufging. Hier, wo er mit der trostlosen Bemerkung schliesst: Wir sind noch kein Volk, tritt er ihm in seiner ganzen Schroffheit wieder hervor, er unterscheidet Denker und Nichtdenker.

„Der Nichtdenker, der doch gesunde Sinne und Gedächtniss hat, fasst den vor seinen Augen liegenden wirklichen Zustand der Dinge auf, und merkt sich ihn. Er bedarf nichts weiter, da er ja nur in der wirklichen Welt zu leben und seine Geschäfte zu treiben hat, und zu einem Nachdenken gleichsam auf Vorrath, und dessen er nicht unmittelbar zur Stelle bedürfte, sich gar nicht gereizt fühlt. Er geht mit seinen Gedanken über diesen wirklichen Zustand nie hinaus, und erdenkt nie einen anderen: aber durch diese Gewohnheit nur diesen zu denken, entsteht ihm allmählich, und ohne dass er sich dessen eigentlich bewusst wird, die Voraussetzung, dass nur dieser sei, und nur dieser sein könne. Die Begriffe und Sitten seines Volkes und seines Zeitalters scheinen ihm die einzig möglichen Begriffe und Sitten aller Völker und aller Zeitalter. Dieser verwundert sich gewiss nicht, dass alles nun gerade so sei, wie es ist, weil es nach ihm gar nicht anders sein kann; er erhebt gewiss nicht die Frage, wie es so geworden, da es ja nach ihm von Anbeginn so gewesen. Nöthigt sich ihm ja eine Beschreibung anderer Völker und ande-

*) a. a. O. p. 512.

rer Zeitalter auf, oder wohl gar ein philosophischer Entwurf, wie es nirgends gewesen, aber allenthalben hätte sein sollen, so trägt er immer die Bilder seiner Welt, von denen er sich nicht losreissen kann, hinein, sieht alles durch sie hindurch, und fasst nie den ganzen Sinn dessen, was ihm vorgetragen wird. Seine unheilbare Krankheit ist die, das Zufällige für nothwendig zu halten.

Wer sich hingegen gewöhnt hat, nicht nur das wirklich Vorhandene durch den Gedanken nachzubilden, sondern auch das Mögliche durch denselben frei in sich zu erschaffen, findet sehr oft ganz andere Verbindungen und Verhältnisse der Dinge, als die gegebenen, eben so möglich, wie diese, ja wohl noch weit möglicher, natürlicher, vernunftgemässer" *).

Demnach steht der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten wieder in seiner ganzen Schroffheit da, die staatsökonomische Vermittelung ist verfehlt, wie es die religiöse war. — Unter diesen Umständen blieb nichts übrig, als alle Momente, welche der Atheismusstreit hervorgerufen hatte, sich klar zu machen, d. h. sie mit dem philosophischen Systeme in Uebereinstimmung zu bringen, denn für den Philosophen war dies das einzige Mittel, zur Klarheit zu gelangen, — das dadurch modificirte philosophische System selbst klar zu denken, und die dadurch gewonnenen Gegensätze philosophisch zu vermitteln. Nur so vorbereitet konnte der Philosoph zu seiner zweiten philosophischen Periode gelangen.

IV. Die Vorbereitung der zweiten philosophischen Periode.

In dem Atheismusstreite war das Leben, in seiner geschichtlichen Wirklichkeit, an den Philosophen hinangetreten.

---

*) a. a. O. p. 448. 449.

Er hatte von ihm Eindrücke empfangen, sie mit seinen philosophischen Begriffen vereinigt, und in diesem Vereinigungsprocesse sowohl sein philosophisches Princip modificirt, als auch die geschichtliche Bestimmtheit der Eindrücke verwischt. Wie der Einfluss des Lebens ihn genöthigt hat, statt C das B zum herrschenden Moment des Schema zu machen, nach i ein potentielles e zu verlegen, und i + e, d. i. B, zur Bedingung des C zu machen, haben wir gesehen. Es ist ferner gezeigt worden, dass er seine Gegner entweder ganz abweisen, oder als Syllogistiker in f bestimmen muss, welche durch B bedingt sind, wodurch sie dann mit dem Publicum zusammenfallen. Es ist endlich gezeigt worden, dass unter diesen Bedingungen, die aus dem sittlichen Gefühle in i construirte Religion dem Wissenschaftslehrer, B + g, mit dem Publicum und seinen Gegnern, B + f, gemeinsam ist.

Die Einwirkung des Lebens auf Fichte zeigt sich also erst in einer philosophischen Umprägung wieder. Fichte weiss sie noch nicht in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit aufzufassen, sondern er fasst sie in der Hülle philosophischer Begriffe. Das wirkliche Volksleben versteht er nicht, sondern hält es für ein System von Begriffen, nicht das Volk und seine geschichtlichen Gebilde sind ihm wirklich, sondern Staat und Kirche, d. h. Systeme von Rechtskategorien. Daher kann er seine wirklichen Lebenserfahrungen nur als eine Erschütterung von philosophischen Rechtsbegriffen fassen. Wie sehr ihn diese philosophische Illusion beherrscht, zeigt sich noch deutlicher in seiner zweiten philosophischen Periode, in welcher er zur Construction seiner geschichtlichen Gegenwart, seiner Zeit, fortschreitet. Seine Zeit ist ihm hier der Staat, und ihre Geschichte das Eindringen von Sittlichkeitsbegriffen in denselben. Daher konnten wir den Einfluss der geschichtlichen Wirklichkeit auf Fichte nicht anders fassen, als eine Erschütterung seines Rechtssystemes, weil Er sie nicht anders zu fassen vermochte. Nichts destoweniger wirkten auf Fichte nicht philosophische Begriffe ein, sondern das Leben, und diese Einwirkung zeigt sich auch an seiner Philosophie. Von ihr gehen wir daher aus, untersuchen die begriffliche Bestimmtheit, welche das Leben erhält, und den Gegensatz, in welchen er

zum Wissen des Philosophen tritt. Der Atheismusstreit war aber ferner ein Streit von Individuen; als solchen konnte ihn der Philosoph nicht fassen, er musste ihn in einen Gegensatz von Begriffen, von Ichen, umschmelzen; und daher wurde der Gegensatz von Wissenschaft und Leben ein Gegensatz des philosophischen Bewusstseins und des gemeinen, zu dessen Vermittelung ihn sowohl sein philosophisches Schema, das herrschende sittliche Gefühl in i, als auch seine individuelle Gesinnung aufforderte.

A. Die Einwirkung des Lebens.

1. Der Atheismusstreit führte Fichte'n aus der Schule in das Leben, und veranlasste ihn, das Leben als Begriff in sein philosophisches System hineinzunehmen. Den Begriff des Lebens konnte er sich nur nach Anleitung seines Schema klar machen, er fasste es als B, und bestimmt es als i, als das sittliche Gefühl, und als e, als die sinnliche Empfindung. So hat er es 1799 oben (II. a.) bestimmt. Diese beiden in dem Begriffe des Lebens gesetzten Momente bestimmt er nun 1800 näher.

2. Das Leben wird als i, als sittliches Gefühl, bestimmt. In der Bestimmung des Menschen sagt er: „Das System der Freiheit befriedigt, das entgegengesetzte tödtet und vernichtet mein Herz". „Ich will lieben, ich will mich in Theilnahme verlieren, mich freuen und mich betrüben. In der Liebe nur ist das Leben, ohne sie ist Tod und Vernichtung" *). „Das entgegengesetzte System, trocken und herzlos, aber unerschöpflich im Erklären, erklärt selbst dieses mein Interesse für Freiheit, diesen meinen Abscheu gegen die widerstreitende Meinung", „es erklärt die Liebe" **). Es ist also entgegengesetzt: der Standpunct in i und der in C. „Es ist die Frage, ob ich überhaupt auf diesen Standpunct" (des Erkennens in C) „mich stellen, oder in dem Umfange des unmittelbaren Selbstbewusstseins" (in i) „mich halten; ob der

*) Werke. Th. 2. p. 196.

**) a. a. O. p. 197.

Erkenntniss die Liebe, oder der Liebe die Erkenntniss untergeordnet werden solle".

„Unentschieden kann ich nicht bleiben: an der Beantwortung dieser Frage hängt meine ganze Ruhe und meine ganze Würde. Ebenso unmöglich ist es mir, mich zu entscheiden; ich habe schlechthin keinen Entscheidungsgrund weder für das Eine, noch für das Andere" *). Da ertönt in meinem Inneren eine Stimme: „Nicht zum müssigen Beschauen und Betrachten deiner selbst, oder zum Brüten über andächtigen Empfindungen — nein, zum Handeln bist du da; dein Handeln und allein dein Handeln bestimmt deinen Werth. Diese Stimme führt mich aus der Vorstellung, aus dem blossen Wissen heraus auf etwas ausser demselben Liegendes, und ihm völlig Entgegengesetztes; auf etwas, das da mehr und höher ist, denn alles Wissen, und den Endzweck des Wissens selbst in sich enthält" **). „Kein Wissen kann sich selbst begründen und beweisen" ***); „aus dem Gewissen stammt die Wahrheit" †).

Das ist der Scheidungspunct für Fichte's erste und zweite philosophische Periode. Der zweiten Periode gehört die Bestimmung an, dass das Denken durch ein Anderes, durch das sittliche Gefühl, bedingt ist; in die erste Periode verfällt er aber zurück, wenn er dies Gefühl in Begriffe umsetzt, und ein Begriffssystem an die Stelle desselben setzt. Er sagt: „Ich mache mir jenes Gefühl durch das Denken deutlich, und setze gleichsam dem an sich blinden Triebe Augen ein, durch den Begriff" ††). Dadurch wird das sittliche Gefühl in ein System von Sittlichkeitsbegriffen umgesetzt, und die Bestimmung des Menschen wird eine Vermittelung des philosophischen und des empirischen Ich durch das praktische Ich. — Sofern hingegen ein Nichtgedachtes, nur Gefühltes, und von allem Denken Unterschiedenes Grund desselben ist, gehört „die Bestimmung des Menschen" der zweiten philosophischen Periode an.

---

*) a. a. O. p. 198.
**) a. a. O. p. 249.
***) a. a. O. p. 253.
†) a. a. O. p. 255.
††) a. a. O. p. 249.

Dass das Gewissen in i aber das Wesen des Begriffes des Lebens ist, erhellt aus Folgendem: Fichte sagt: „Nach meiner W. L. kann der Mensch, d. i. Reinhold, ich, Schelling, und jedes Individuum schlechterdings nichts sich wahrhaft erleben, und lebend hervorbringen, sondern nur das ursprüngliche, rein vernünftige Leben = Y sich in der Zeit darstellen, und unser ganzes Zeitleben ist lediglich Erscheinung des absolut Zeitlosen, Allgemeinen, Unveränderlichen, in der Zeit, dem Einzelnen, und dem Veränderlichen" *). „Meine Philosophie hat es mit jenem Y allein zu thun" **), was das Individuum „in sich findet, und was es wie ein Blitz erleuchtet und überzeugt" ***). Sie geht also aus vom Gewissen in i, und dies ist das Leben.

3. Das Leben wird aber auch als e, als sinnliche Empfindung bestimmt. In der Bestimmung des Menschen ist die Sinnlichkeit, die Natur, das Böse, Nichtige; im geschlossenen Handelsstaate wird sie anerkannt. „Der Zweck aller menschlichen Thätigkeit ist der, leben zu können; und auf diese Möglichkeit zu leben, haben alle, die von der Natur in das Leben gestellt wurden, den gleichen Rechtsanspruch. Die Theilung des Eigenthums muss daher zuvörderst so gemacht werden, dass alle dabei bestehen können. Leben und leben lassen" †). Es ist ganz klar, dass das Individuum hier durch e bestimmt ist, und e als berechtigt gesetzt wird.

4. In der W. L. von 1801 tritt nun zwar der Gegensatz von i und e wieder hervor, allein im lebendigen Individuum ist er factisch vereinigt. „Der Grund- und Mittelpunct beider Glieder, der Sinnen- und der Vernunftwelt, ist das durch die Wechselwirkung mit der Vernunftwelt bestimmte Individuum, als absolutes Princip aller Wahrnehmung. Dieses ist, fest und stehend, für das Auge der blossen sinnlichen Wahrnehmung. Dasselbe ist ferner jedoch eine Entwickelung von absoluter Schöpferkraft der Wahrnehmung in einer höheren (Vernunft-)

*) Antwortsschreiben an Herrn Prof. Reinhold. 1800. Werke. Th. 2. p. 513.
) a. a. O. p. 514. *) a. a. O. p. 516.
†) Der geschlossene Handelsstaat. 1800. Werke. Th. 3. p. 402.

Zeit, ausgehend von einem absoluten Ausgangspuncte" *). Das Individuum ist hier bestimmt als e, es ist für die Wahrnehmung in f; es ist aber auch bestimmt als i, gesetzt von A durch ki, und insofern Grund der Wahrnehmung in f.

Bei dieser Bestimmung tritt hier die Scheidung von Fichte's erster und zweiter philosophischer Periode ein. In der zweiten Periode ist das, ursprünglich als B, d. h. i + e, bestimmte Individuum der Ausgangspunct der Philosophie; Fichte findet i + e vor; und erst auf dieser Grundlage bauet er das philosophische System auf, indem der Philosoph von i nach g vorgeht, und in g erkennt, dass ighfe durch A gesetzt, und in Wahrheit kighfed ist. In der ersten Periode geht Fichte von C aus, deducirt aus C die Nothwendigkeit des A, und lässt aus A den Gegensatz in B hervorgehen. In diesem Sinne sagt er: „Die wichtigste und höchste Frage, die ein Philosoph aufwerfen kann, ist die nach einer Harmonie, und zwar nach der (einen Dualismus „i und e" voraussetzenden) Harmonie des Dinges und des Wissens, und die auf der Vorstellung atomer Iche beruhende Frage nach der Harmonie mehrerer freier Wesen" **). Diese Frage löst er so: „Das absolute Wissen ist reines Entspringen; für sich ist es reines Ich, welches in einer geschlossenen Anzahl von Ichen wiederholt wird" ***). Daher „müssen die Iche wohl harmoniren, da sie im Grunde Eins sind und dasselbe; nach unten in der allgemeinen Wahrnehmung, nach oben in dem, nach der absoluten Grundform des Wissens in bestimmten Reflexionspuncten innerhalb einer unendlichen Zeitreihe sich setzenden Einen absoluten Sein" †). Demnach muss i dem e identisch sein, weil alle, als B bestimmten, Individuen von A durch ki gesetzt werden, und zwar in fed und in kig. Diese Bestimmung gehört noch ganz der ersten philosophischen Periode an, nicht B ist Ausgangspunct der Deduction, sondern A.

Allein im Geiste der zweiten philosophischen Periode sagt er: „Die W. L. ist schlechthin factisch, von Seiten der An-

*) Darstellung der W. L. 1801. Werke. Th. 2. p. 153. 154.
**) a. a. O. p. 149. †) a. a. O. p. 149.
***) a. a. O. p. 148.

schauung: das höchste Factum aber, das des Wissens, ist ihre Grundlage; sie ist schlechthin folgernd, von Seiten des Denkens". „In der Anschauung ist, was sie denkt; im Denken wird es als nothwendig verkettet" *). Das Factum der Anschauung ist hier B; sie ist sinnliche Anschauung, insofern e von f aus angeschaut wird, sie ist intellectuelle Anschauung, sofern k in i angeschaut wird.

B. Die philosophische Bestimmung des Lebens.

Wir haben gesehen, wie Fichte die Einwirkung des Lebens auf sich auffasst. Einen Fortschritt macht er, wenn er diese Auffassung zu seinem philosophischen Systeme in ein bestimmtes Verhältniss bringt. In diesem Processe treten dann nothwendig alle die Momente wieder hervor, welche im Atheismusstreite auf eine Veränderung des philosophischen Systemes eingewirkt haben.

a, Die Bestimmung des Publicums und seiner Gegner.

1. Im Atheismusstreite traten bestimmte Gegner Fichte'n gegenüber; Fichte appellirte gegen ihre Anklage an das Publicum: durch dies geschichtliche Factum war ihm der Weg angedeutet, auf welchem er sich dasselbe zum Bewusstsein bringen könnte. Durch die Appellation an das Publicum hatte er dies als den Richter zwischen sich und seinen Gegnern anerkannt; gelang es ihm, dieses für seine Philosophie zu gewinnen, es zu überzeugen, so hatte Er Recht, und jene Unrecht. An das Volk sich zu wenden, diese populäre Richtung hatte er nothwendig empfangen, und musste sie durch seine ganze zweite Periode hindurch verfolgen. — Nach seinem philosophischen Systeme gab es aber nur zwei Formen des Bewusstseins, das des Gelehrten und das des Ungelehrten; daher mussten seine Gegner entweder zu seiner Philosophie hinüber, oder auf die Seite des ungelehrten Publicums treten, und Fichte hatte einen einfachen Gegensatz wieder gewonnen, welcher sich philosophisch behandeln liess.

*) a. a. O. p. 162.

2. „Es gab eine Philosophie, welche den Umkreis der, einem jeden Menschen durch die Erfahrung gegebenen, Vorstellungen durch blosses Folgern erweitern zu können vorgab, und nach welcher das Denken nicht nur ein Zerlegen und Anderszusammensetzen des Gegebenen war: sondern zugleich auch ein Hervorbringen und Erschaffen eines ganz Neuen. In diesem Systeme befand sich der Philosoph in dem ausschliessenden Besitze gewisser Kenntnisse, deren der gemeine Verstand entbehren musste. In ihm konnte der Philosoph einen Gott und eine Unsterblichkeit sich erräsonniren, und sich weise und gut vernünfteln. Wollten solche Philosophen consequent sein, so mussten sie den gemeinen Verstand als unzulänglich erklären für die Geschäfte des Lebens, indem sonst ihr erweiterndes System überflüssig geworden wäre; sie mussten auf ihn verachtend herabblicken; sie mussten Alles, was menschliches Angesicht trug, einladen, eben so grosse Philosophen zu werden, als sie selbst es waren, damit sie eben so weise und tugendhaft würden, wie diese Philosophen" *).

3. „Erscheint dir, mein Leser, ein philosophisches System, wie das beschriebene, als ehrenvoll für den gemeinen Verstand, und desselben Interesse angemessen: ein System, nach welchem dieser von seiner angeborenen Blindheit sich in der Schule des Philosophen heilen, und zu seinem natürlichen Lichte sich dort ein künstliches holen soll?

Wenn sich nun diesem Systeme gegenüber ein anderes stellte, das sich anheischig machte, dieses Vorgeben von erräsonnirten neuen, dem gemeinen Verstande verborgenen Kenntnissen von Grundaus zu widerlegen, einleuchtend darzuthun, dass wir überhaupt nichts Wahres und Reelles haben, ausser der Erfahrung, welche jedem zugänglich ist; Nichts für das Leben, ausser dem Systeme des gemeinen Verstandes; dass man das Leben nur durch das Leben selbst, keinesweges aber durch Speculiren kennen lernt, und dass man sich weise und gut nicht vernünftelt, sondern lebt — würdest du, als Repräsentant des gemeinen Verstandes gedacht, dieses letztere Sy-

*) Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum über das Wesen der neuesten Philosophie. 1801. Werke. Th. 2. p. 331. 332.

stem für deinen Feind halten, oder für deinen Freund; würdest du glauben, dass es dich in neue Fesseln schlagen, und nicht vielmehr von denen, die man bisher dir angelegt, dich befreien wolle?

Wenn nun dieses letztere System bei dir angeklagt würde, als feindselig, übelgesinnt, dich zu Grunde richtend; wenn diese Anklage noch dazu von Leuten herrührte, die allen Anschein haben, selbst zu der Partei der zuerst geschilderten Philosophie zu gehören; was würdest du von der Ehrlichkeit, oder aufs gelindeste die Sache augesehen, von der Bekanntschaft dieser Ankläger mit der wahren Lage der Dinge halten?

4. Du staunst, mein Leser, und fragst, ob es sich denn mit der gegen die neueste Philosophie vor deinen Richterstuhl gebrachten Anklage so verhalte, wie ich eben die Sache beschrieben!

Ich bin hier genöthigt, aus der Person des Autors überhaupt mich in meine individuelle Persönlichkeit zu versetzen. Was man auch immer von mir denkt und sagt, so bin ich doch nicht als blosser Nachbeter bekannt; und es ist, so viel ich weiss, über diesen Punct im Publicum nur Eine Stimme. Es erzeigen mir sogar Mehrere die oft verbetene Ehre, mich für den Urheber eines ganz neuen, vor mir unerhörten Systemes zu halten, und der Mann, der hierüber der competenteste Richter scheinen dürfte, Kant, hat sich von allem Antheile an diesem Systeme öffentlich losgesagt. Verhalte es sich hiermit, wie es wolle; ich habe wenigstens von keinem anderen gelernt, was ich vortrage; in keinem Buche es gefunden, ehe ich es vortrug, und wenigstens der Form nach ist es durchaus mein Eigenthum. Ich sollte sonach wohl am besten selbst wissen, was ich lehre".

„Ich erkläre sonach hiermit öffentlich, dass es der innerste Geist und die Seele meiner Philosophie sei: der Mensch hat überhaupt nichts, denn die Erfahrung, und er kommt zu allem, wozu er kommt, nur durch die Erfahrung, durch das Leben selbst. Alles sein Denken, sei es ungebunden oder wissenschaftlich, gemein oder transcendental, geht von der Erfahrung aus, und beabsichtigt hinwiederum Erfah-

rung. Nichts hat unbedingten Werth und Bedeutung, als das Leben; alles übrige Denken, Dichten, Wissen hat nur Werth, insofern es auf irgend eine Weise sich auf das Lebendige bezieht, von ihm ausgeht, und in dasselbe zurückzulaufen beabsichtigt" *).

5. Fichte hat hier seine Anklage gegen seine Gegner vollkommen formulirt, er tritt mit ihr vor das Tribunal des Publicums, und macht seine Deposition über das Wesen seiner Philosophie. — Als ihr Wesen bestimmt er das Ausgehen von der Erfahrung und vom Leben. Die Erfahrung gehört nach C und wird in f gemacht; das Leben steht in B: folglich ist Fichte's Ausgangspunct B + f. — Mit dieser Erklärung tritt er an das Publicum hinan, in der Erwartung, es werde in dieser Bestimmung sein eigenes Bewusstsein wieder finden. Durch jene Bestimmung des Ausgangspunctes seiner Philosophie ist Fichte aber entschieden aus seiner ersten philosophischen Periode heraus, und in die zweite hineingetreten, denn er setzt B als den Ausgangspunct der Construction.

Die weitere Entwickelung geschieht nun so, dass Fichte den Begriff des Lebens durch den Gegensatz näher bestimmt, und diesen zum Gegensatze des philosophischen und des gemeinen Bewusstseins erweitert.

b, Die Bestimmung des Lebens durch den Gegensatz.

α. Das Wissen und das Leben.

1. Fichte hat die Erfahrung und das Leben als den Ausgangspunct seiner Philosophie bestimmt; allein der Ausgangspunct ist nicht das Ziel derselben. Indem er den Ausgangspunct in eine Beziehung zum Ziele setzt, bestimmt er jenen durch den Gegensatz.

„Ich suche die Wissenschaft — nicht etwa bloss die äussere systematische Form, sondern das Innere des Wissens, dasjenige, auf welchem allein es beruht, dass ein Wissen, eine Ueberzeugung, eine Unerschütterlichkeit des Bewusstseins stattfindet — in ihrer Urquelle zu ergreifen. Ihr

*) a. a. O. p. 332. 333.

dagegen, so gute Räsonneurs ihr übrigens der logischen Form nach sein möget, welchen Ruhm ich hierdurch jedem unter Euch in jedem Grade zugestehen will, in dem er ihn zu behaupten vermag — Ihr habt von jenem Inneren eines Wissens auch nicht die leiseste Ahndung. Die ganze Tiefe Eures Wesens reicht nicht bis dahin, sondern nur bis zum historischen Glauben; und Euer Geschäft ist die Ueberlieferung dieses Glaubens räsonnirend weiter zu zerlegen. Ihr habt in Eurem Leben nicht gewusst, und wisst daher gar nicht, wie Einem zu Muthe ist, der da weiss" *). „Im historischen Glauben habt Ihr da Euer eigenes Leben, an dessen Vorhandensein Ihr eben glaubt, weil Andere auch daran glauben; denn wenn Ihr auch nur das wüsstet, dass Ihr lebt, so würde es schon deswegen ganz anders um Euch stehen. Es schwimmen im Strome der Zeiten zerschellte Trümmer ehemaliger Wissenschaft. Ihr habt Euch sagen lassen, dass diese Werth hätten, und sucht davon aufzufischen, so viel Ihr vermöget, und zeigt es den Neugierigen vor. Ihr geht sorgfältig um mit diesen Trümmern, dass Ihr sie ja nicht zerbrecht, zerdrückt, oder auf irgend eine Weise aus ihrer Form bringt, damit Ihr sie Euren Erben und Erbnehmern unbeschädigt überliefern, und diese sie wiederum den Neugierigen der Nachwelt vorzeigen können. Höchstens putzt Ihr sie zuweilen sauber ab" **).

„Von einem synthetisch-systematischen Vortrage habt Ihr gar keinen Begriff, sondern kennt nur Sammlungen von Aussprüchen der Weisen. Euch ist jeder Vortrag eine Fluth von Flugsand, in welchem jedes Körnchen Flugsand für sich verständlich ist. Von einem Vortrage, der einem organischen und sich selbst organisirenden Körper gleicht, wisst Ihr nichts. Ihr reisst dem organischen Leibe ein Stück aus, zeigt die herumhängenden Lappen vor, und schreit: das soll mir nun glatt und gerundet sein" †). „Ihr sucht nur das Resultat; und der Weg, wie es gefunden wird, ist für Euch nicht da" ††). „Die

*) Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum über das Wesen der neuesten Philosophie. 1801. Werke. Th. 2. p. 411.

**) a. a. O. p. 413.

†) a. a. O. p. 414.

††) a. a. O. p. 415.

Resultate aber sind Euch historisch zu erlernende und in das Gedächtniss zu fassende Sätze" *).

In meiner Philosophie „habt Ihr jeden Bissen für einen ganzen für sich bestehenden Bissen gehalten, wie es sich mit Euren Sammlungen verhält; habt geglaubt, dass jeder nur so einzeln weggetragen und im Gedächtnisse aufgestellt werden könne, und habt die Arbeit versucht" **). Da „habt Ihr denn ungeheure Paradoxien gefunden, die Ihr gar nicht klar kriegen könnt". Mir hingegen „kommt dasjenige, was Ihr als ungemein plan und allbekannt voraussetzt, oft sehr verworren vor, dass ich Tage lang zu reden haben würde, um die Verwirrung auseinanderzusetzen. Diese Eure planen Sätze sind durch die Ueberlieferung zu Euch herabgeschwommen, und Ihr glaubt sie zu verstehen und zu wissen, weil Ihr sie so oft gehört und selbst gesagt habt, ohne Widerspruch zu erfahren" ***).

So scharf fasst Fichte die seine Gegner beherrschende römische Weltanschauung. Gegen ihr leeres Syllogismenspiel erhebt er sich.

2. „Die W. L. ist eine erklärte Gegnerin derjenigen, welche alle Bildung und Erziehung des Menschen in die Aufklärung seines Verstandes setzen, und meinen, dass sie alles gewonnen haben, wenn sie denselben zu einem geläufigen Räsonneur gemacht. Sie weiss sehr wohl, dass das Leben nur durch das Leben selbst gebildet wird, und vergisst dieses nirgends" †).

Was ist aber das Leben? „Unsere bestehende Welt ist fertig, unstreitig nach aller Urtheil, so wie nur Wir sind" ††). Es ist e, so wie B + C ist, denn B + C ist durch i, und in C steht dies Urtheil. Seinen Gegnern zufolge „soll ein System von Dingen da sein, und von diesen erst das Bewusstsein erzeugt werden" †††). Nach ihnen ist e, und von e wird f erzeugt, und dadurch g und i. — Dagegen erhebt Fichte die Frage: „Sage mir und besinne dich wohl, ehe du antwortest: tritt denn ein Ding in dich ein und kommt in dir und

*) a. a. O. p. 412.
**) a. a. O. p. 414.
***) a. a. O. p. 416.
†) a. a. O. p. 396.
††) a. a. O. p. 398.
†††) a. a. O. p. 399.

und für dich vor, ausser und mit dem Bewusstsein desselben zugleich? Kann sonach in dir und für dich je das Ding von deinem Bewusstsein des Dinges, und das Bewusstsein je vom Dinge geschieden sein? Kannst du das Ding ohne sein Bewusstsein, oder ein durchaus bestimmtes Bewusstsein ohne sein Ding denken?" — Der Leser antwortet: „Ich muss dies zugeben"; worauf Fichte fortfährt: „Begehre also nicht selbst über dich selbst hinauszuspringen und irgend etwas anderes zu fassen, als du es eben fassen kannst, als Bewusstsein und Ding, als Ding und Bewusstsein; oder eigentlicher als keines von beiden, sondern als dasjenige, das erst hinterher in beides unterschieden wird, das absolut Subjectiv-Objective, und Objectiv-Subjective" *). Fichte geht davon aus, dass eine Welt der Dinge e ist. Diese ist nicht ohne Bewusstsein, d. h. nicht ohne f. Aber e und f sind zweierlei; doch dies Zweierlei des e und f ist nicht das Ursprüngliche, sondern dies ist i, welches den Gegensatz von e und f in sich enthält, es ist das Subjectiv-Objective in B + C und das Objectiv-Subjective in A, B, C.

„Anders findet es auch der gemeine Menschenverstand nicht, er hat immer Bewusstsein und Ding zusammen, und redet immer von der Vereinigung beider". Ihm ist e und f als Einheit, d. i. als i; er ist also B + f. „Nur das philosophische System des Dualismus findet es anders, indem es das absolut Untrennbare trennt, und recht scharf und gründlich zu denken glaubt, nachdem ihm alles Denken ausgegangen". Seine Gegner setzen die Differenz von e und f als eine ursprüngliche, ihnen fehlt also i, die Einheit.

„Diese Ueberlegung und dieses Besinnen eines Jeden auf sich selbst scheint uns so leicht und so natürlich, dass es dazu keines Studiums bedürfe, dass es sich bei einem Jeden von selbst finden müsse, und ihm ohne Weiteres angemuthet werden könne. Jeder, der nur zur Besonnenheit erwacht, und aus dem Mittelzustande zwischen Pflanze und Mensch heraustritt, findet es so: und wer denn schlechterdings nicht dahin gebracht werden kann, es so zu finden, dem

*) a. a. O. p. 400.

ist auf keine Weise zu helfen" *). Das Leben ist der Ausgangspunct der Fichte'schen Philosophie; das Leben ist i, und dieses ist jedem Individuum anzumuthen.

3. „Unser wirkliches Leben kann nichts weiter thun, als unserer Welt, Stück für Stück, so wie der unerklärliche Zufall es fügt, inne werden; dieselbe durchlaufen, analysiren und beurtheilen. Eine Erzeugung im wirklichen Leben zu behaupten, hat durchaus keinen Sinn. Das Leben ist kein Erzeugen, sondern ein Finden". Es ist B + f gegeben, d. h. e und f als Einheit, oder i. Dies finden wir, und unser Leben besteht in einem Vorschreiten von i nach C, und einem Analysiren des e von f aus, da durch das Vorschreiten nach C in h nothwendig der Anstoss erfolgt.

„Dieses absolut Vorhandene nun lässt, zufolge unserer Philosophie, im wirklichen Leben sich behandeln und beurtheilen, gleich als ob es durch eine ursprüngliche Construction, so wie die W. L. eine vollzieht, entstanden sei: das wirkliche Leben lässt nach den Gesetzen einer solchen Construction sich ergänzen und suppliren, und man kann sicher sein, dass die wirkliche Beobachtung eine solche Ergänzung bestätigen werde". Dies B + f wird von der W. L. behandelt, gleich als ob es von A durch ki u. s. w. gesetzt wäre, und sein Gesetz von A erhielte.

„Dieses gleich als ob für ein kategorisches dass, diese Fiction für die Erzählung einer wahren, irgend einmal zu irgend einer Zeit eingetretenen Begebenheit zu halten, ist ein grober Missverstand. Glauben sie denn, dass wir an der Construction des Grundbewusstseins in der W. L. eine Historie von den Thathandlungen des Bewusstseins, ehe das Bewusstsein war, die Lebensgeschichte eines Mannes vor seiner Geburt, liefern wollen? Wie können wir doch, da wir erklären, dass das Bewusstsein nur mit allen seinen Bestimmungen zugleich ist; und kein Bewusstsein vor allem Bewusstsein und ohne alles Bewusstsein begehren"? **). Hier setzt Fichte ausdrücklich, dass sein Ausgangspunct i als B + f gefasst wird, und dass er erst aus der Natur dieses Ausgangspunctes auf die

*) a. a. O. p. 400. **) a. a. O. p. 398. 399

Natur des A und sein Setzen durch ki schliesst. Dies ist aber gerade das unterscheidende Kriterium seiner zweiten philosophischen Periode von der ersten. Der Wissenschaftslehrer steht daher nicht in A, wie in der W. L. von 1801, sondern in g.

4. „In der W. L. bringt jeder, der dieselbe in sich erzeugt, das Bild des wirklichen Bewusstseins, sonach die Reihe der Bilder, alles dessen, was im Bewusstsein als daseiend gefunden wird, selbst hervor, und sieht sich zu, wie er sie hervorbringt". „Das Bewusstsein ist nach dieser Lehre ein vollständiges System, und kein einzelner Theil desselben kann sein, ohne dass alle übrigen, noch alle übrigen, ohne dass jeder Einzelne sei. Es kann sonach, nach derselben Lehre, im gemeinen Bewusstsein keinesweges allmählich und in einer Reihe, erst ein einzelnes A, sodann ein B u. s. w. erzeugt werden, indem keins ohne das andere möglich ist, sondern wenn von einer Erzeugung geredet werden soll, so muss das Ganze mit allen seinen einzelnen Theilen schlechthin durch Einen Schlag erzeugt werden" *). Die W. L. geht von i nach C vor, und erzeugt das Bild von dem, was im i steckt, d. h. B + f. Dieses i, oder B + f, ist auf Einen Schlag. Der Philosoph weiss zwar, dass i oder B + f von A erzeugt wird, allein er sagt: „Warum wollen wir auch hier von Erzeugung reden? Das wirkliche Bewusstsein ist; es ist ganz und durchaus fertig, so wie nur wir selbst fertig sind, und Selbstbewusstsein haben" **); d. h. es ist ursprünglich i oder B + f. — Hätte Fichte den Begriff des Erzeugens festgehalten, so wäre er ihm wieder in den des Entspringens übergegangen, welcher in der W. L. von 1801 herrschte, und das Setzen des A durch ki bezeichnete; Fichte wäre wieder in seine erste philosophische Periode zurückgefallen; — allein durch die Bestimmung, dass ursprünglich i oder B + f gegeben ist, steht er in der zweiten.

β. *Das Grundbewusstsein und die Reflexion.*

1. An den Gegensatz von Wissen und Leben knüpft sich ein anderer, der des Grundbewusstseins und der Reflexion.

---

*) a. a. O. p. 397. 398. **) a. a. O. p. 398.

„Im ganzen Bewusstsein eines endlichen vernünftigen Wesens ist nur Folgendes möglich:

Zuvörderst die ersten und Grundbestimmungen seines Lebens als solche; das gemeine Bewusstsein, das in unmittelbarer Erfahrung Vorkommende, oder wie man es nennen will. Dieses ist ein durchaus geschlossenes vollendetes System; für alle, lediglich die durchaus individuelle Bestimmung abgerechnet, völlig dasselbe" *). Gegeben ist i oder B + f; und hierin liegt f, d. i. das System des e, oder der Welt. Dies e und f wird nun auf i reducirt.

„Du sitzest z. B. jetzt da, hältst dieses Buch in deiner Hand, siehst seine Buchstaben, liesest seine Wörter. Dies ist ohne Zweifel die wirkliche Begebenheit und wirkliche Bestimmung deines gegenwärtigen Lebensmomentes" **). — „Hier denke ich überhaupt gar nicht an mich; ich vergesse mich selbst durchaus im Buche, im Gegenstande, im Gespräche" ***). — „Die jedesmalige Realität, wirklich und wahrhaft gelebte Begebenheit ist das, in welchem du dich selbst vergissest, dieses der Anfang und eigentliche Brennpunct des Lebens" †). „Alle Realität, wie sie Namen haben möge, entsteht uns durch das Einsenken und Vergessen unserer Selbst in gewissen Bestimmungen unseres Lebens; und dieses Vergessen unseres Selbst überhaupt ist es eben, was diesen Bestimmungen, in denen wir uns vergessen, den Charakter der Realität und uns überhaupt ein Leben giebt" ††). Unser Selbst ist i; dies versenkt, oder vergisst sich in e. Das Vergessen geschieht in C, durch h; und durch dies Vergessen in h entsteht uns erst e. Das i vergisst sich in e; dies e ist die wirklich gelebte Begebenheit, der Anfang des Lebens; und das Zweite ist das Denken des e in f. Es ist also ursprünglich gesetzt: ihef; und da f ein entgegengesetztes g bedingt, so ist ighfe ursprünglich; im Bewusstsein ist jedoch nur f.

2. Hieraus folgt nun: „Es giebt zuvörderst gewisse Grund- und erste Bestimmungen unseres Lebens, die wahre

*) a. a. O. p. 394.
**) a. a. O. p. 335.
***) a. a. O. p. 337.
†) a. a. O. p. 339.
††) a. a. O. p. 343. 344.

Wurzel desselben, die sich selbst machen, und sich selbst fortführen, denen man sich nur hinzugeben, und sein Selbst nur von ihnen ergreifen zu lassen braucht, um sie sich zuzueignen, und sie zu seinem wirklichen Leben zu machen; deren fortlaufende Kette, wenn man sie auch irgendwo fallen gelassen, man willkührlich wieder aufnehmen, und das Abgelaufene rückwärts und vorwärts von jedem Puncte aus suppliren kann". D. h. es ist B + C ursprünglich gegeben, und man braucht nur dies B + C sich anzueignen.

„Wir haben ferner das Vermögen, unser in jenen Bestimmungen vergessenes Selbst wieder von ihnen loszureissen, über sie emporzuheben, und frei aus uns selbst uns eine höhere Reihe des Lebens und der Wirklichkeit zu bereiten. Wir können z. B. uns als das Wissende in jenem Grundbewusstsein, das Lebendige in jenem Grundleben denken und ergreifen: — die zweite Potenz des Lebens, wenn ich jenes Beruhen in den Grundbestimmungen die erste Potenz nenne. Man kann hinwiederum sich als das Denken in jenem Denken des ursprünglichen Wissens, als das Anschauende seines eigenen Lebens in jenem Setzen desselben, ergreifen, welches die dritte Potenz gäbe, und so fort ins Unendliche" *). Ursprünglich ist B + C gegeben, B als Leben und C als Bewusstsein. Das Bewusstsein in C steht aber nur in f, ist durch h ein Vergessen in e, und daher ist nur e in B als Leben gesetzt. Dies ist die erste Potenz. Ueber diese erhebt sich die zweite Potenz, wenn in B + C das g als das Wissende, und i als das Lebendige gesetzt wird. Fasst nun g das i als das Denkende, und als das in f Anschauende, wird mit einem Worte die Identität von B und C gedacht, so entsteht die dritte Potenz, d. h. die Construction aus A.

„Der ganze Unterschied zwischen jener ersten und den höheren Potenzen; — dem gleichsam vorausgegebenen und uns geschenkten Leben, das wir nur anzunehmen brauchen, um es zu unserem wirklichen Leben zu machen, und dem nicht gegebenen, das sich nur durch Selbsthätigkeit hervorbringen lässt, dürfte lediglich der sein, dass man von jeder der höhe-

*) a. a. O. p. 344.

ren Potenzen herabsehen, und sich herablassen kann in eine niedere; von der letzteren aus aber nichts sieht, denn sie selbst, und nicht tiefer herab kann, ausser in das Reich des Nichtseins; in Rücksicht des Hinabsteigens sonach durch sie beschränkt und befangen ist, obgleich keinesweges in Rücksicht des Hinaufsteigens durch Reflexion; dass sie sonach aus diesem Grunde der eigentliche Fuss und die Wurzel alles anderen Lebens ist. Darum nannte ich sie oben erste und Grundbestimmung alles Lebens". — „Man nennt das in dieser Sphäre Liegende auch vorzugsweise Realität, Thatsache des Bewusstseins. Man nennt es auch die Erfahrung". „Ich rechne zu diesem Systeme der ersten Potenz Alles, was wir theils durch die äusseren Sinne im Raume wahrnehmen, theils durch den inneren Sinn in unserem Gemüthe entdecken. In Rücksicht des Letzeren fällt in diese Sphäre auch das, was ich höhere Potenzen genannt habe, zwar nicht seinem Gehalte nach, wohl aber in Absicht der Form, d. h. der Gesetze, nach denen es sich richtet, und gerade so zu Stande kommt, wie es zu Stande kommt. Denn diese Gesetze gehören zu den Thatsachen des inneren Sinnes, und werden, wenn man sich bei jenen Verrichtungen des Gemüthes wohl beobachtet, wahrgenommen"*). Die Grundbestimmungen des Lebens sind B + C; in ihnen ist gesetzt: f als Bewusstsein, e das Leben, d. h. alles, was durch die Sinne wahrgenommen wird; aber auch i — das, was wir durch den inneren Sinn wahrnehmen. In i ist dann das factisch gegeben, was in den höheren Potenzen zu Stande kommt, denn dies kommt zu Stande, indem i nach g vorgeht; in i stehen dem Gehalte nach die Gesetze, welche ihrer Form nach, als Sätze oder sprachliche Gebilde erst in g zu Stande kommen.

3. Ueber diese Grundbestimmungen des Lebens erhebt sich, als die höhere Potenz, „die Reflexion über die ersten Grundbestimmungen des Lebens und Repräsentation desselben, das freie Trennen, Zusammensetzen und Beurtheilen ins Unendliche; welches von der Freiheit abhängt, und nach dem verschiedenen Gebrauche derselben verschieden ist". „In den

---

*) a. a. O. p. 344. 345.

höheren Potenzen kann nichts vorkommen, das nicht wenigstens seinen Elementen nach in der ersten gelegen. Die Freiheit des Geistes kann ins Unendliche trennen und verbinden das im Grundbewusstsein Gegebene, aber sie kann nicht erschaffen". Diese Reflexion bedingt dann die dritte Potenz, „die vollständige Ableitung des im Grundbewusstsein Gegebenen der ersten Potenz, ohne alle Rücksicht auf die wirkliche Erfahrung, aus dem blossen nothwendigen Verfahren der Intelligenz überhaupt; gleich als ob das Grundbewusstsein Resultat dieses Verfahrens wäre: — die Wissenschaftslehre als absolut höchste Potenz, über welche kein Bewusstsein sich erheben kann. Auch in dieser kann durchaus nichts vorkommen, was nicht im wirklichen Bewusstsein, oder in der Erfahrung liegt" *). Im Grundbewusstsein erkennt f das e. Durch die Reflexion wird nun f auf i reducirt, und in dieser Reduction besteht die zweite Potenz. Geht dann i nach g vor, so construirt es B + C, gleich als ob es von A gesetzt wäre, und diese Construction ist die Wissenschaftslehre, die dritte Potenz, welche B + C voraussetzt.

„Es kann schlechterdings in keiner Rücksicht etwas in das Bewusstsein irgend eines vernünftigen Wesens eintreten und Eingang darin finden, das nicht seinen Elementen nach in der Erfahrung, und in der Erfahrung Aller ohne Ausnahme, liege. Alle haben dieselbe Ausstattung erhalten, und dieselbe Freiheit, jene gemeinsame Ausstattung weiter zu entwickeln und zu bearbeiten; keiner kann sich etwas erschaffen. Unsere Philosophie ist sonach allerdings jene für den gemeinen Menschenverstand wohlwollend gesinnte und die Rechte desselben sichernde Philosophie" **). — Hier hat Fichte geradezu decretirt, dass ein Grundbewusstsein, wie es seine philosophischen Gegner zu haben vorgeben, dass sie, unter Voraussetzung gewisser wahrer Sätze in e, mit dem syllogistischen Erkennen in f anheben, und durch die Kraft ihrer Syllogismen sich alles Uebrige erräsonniren — nicht möglich ist, dass sie, wie das Publicum, durch i bedingt, also B + f sind. — Dies Bewusstsein setzt Fichte also als das Grundbewusstsein voraus.

*) a. a. O. p. 395. **) a. a. O. p. 395.

aus. Dies construirt die W. L. als die höchste Potenz; und die Reflexion ist nur das Mittelglied, welche die erste Potenz mit der dritten vermittelt. Der eigentliche Gegensatz ist also der des Grundbewusstseins und der Wissenschaftslehre.

„Das durch die W. L. Abgeleitete soll, der Absicht nach, eine getroffene und vollständige Abbildung des ganzen Grundbewusstseins sein. Dasselbe kann weder mehr, noch weniger, noch irgend etwas anderes Bestimmtes, als im wirklichen Bewusstsein vorkommt, enthalten" *).

γ. *Die Wissenschaftslehre und das Leben.*

1. „Die Wissenschaftslehre soll ein getroffenes Bild des Grundbewusstseins geben, haben wir gesagt. Kann nun dieses Bild die Sache selbst sein, und giebt es sich für die Sache?"

„Keinesweges. Es muss den in ihr und durch sie aufgestellten Bestimmungen des Lebens nothwendig das Eindringende und Ergreifende fehlen, wodurch sie uns unser Selbst entreissen, und es in sich eintauchen. Wir werfen unser Selbst hier lediglich in das Construiren dieser Bestimmung".

„Die W. L. giebt sich bloss für eine Abbildung des Lebens, keinesweges für das wirkliche Leben selbst aus. Kein einziger ihrer Gedanken, Sätze, Aussprüche, ist einer des wirklichen Lebens, noch passsend in das wirkliche Leben. Es sind eigentlich nur Gedanken von Gedanken, die man hat, oder haben sollte, Sätze von Sätzen, die man sich zu eigen machen, Aussprüche von Aussprüchen, die man selbst aussprechen soll. Dass man sich so schwer davon entwöhnen kann, sie für wahr zu halten, kommt daher, weil die vorhergehenden Philosophien Ansprüche machten, mehr zu sein, und man es nicht leicht über sich erhalten kann, die neue nicht für eine jenen gleiche zu achten" **).

2. „Jene wollten nicht bloss Wissenschaft, sondern die Weisheit selbst, die Weltweisheit, die Lebensweisheit, und wie sie sich noch sonst übersetzten, vorstellen; und wurden darüber

---

*) a. a. O. p. 394.

**) a. a. O. p. 395. 396.

keins von beiden. Die Unsrige begnügt sich, Wissenschaft zu sein. Sie kann den Menschen nicht weise, gut, religiös demonstriren, ebensowenig, als es eine der vorhergehenden Philosophien konnte; aber sie weiss es, dass sie es nicht kann, und will nicht, wovon sie dies weiss. Sie will die, welche sich ihr widmen können, nur wissenschaftlich machen. Was sie über Weisheit, Tugend, Religion sagt, muss erst wirklich erlebt und gelebt werden, um in wirkliche Weisheit, Tugend und Religiosität überzugehen. Sie macht daher ihr Studium und ihr Verständniss keinesweges zur Bedingung der Weisheit und eines guten Lebenswandels" *).

3. Der Leser bemerkt daher: Durch die W. L. „wird mir eine blosse Abbildung des wirklichen Lebens gereicht, die mir im Leben nichts erspart; eine Abschilderung in verjüngtem Maassstabe mit blassen Farben, von demjenigen, das ich alle Tage in der Natur vor mir habe, ohne alle Mühe und Arbeit. Und für diesen Zweck sollte ich mich einem ermüdenden Studium und langwierigen Uebungen unterwerfen? Eure Kunst scheint mir nicht um vieles wichtiger, als die des bekannten Mannes, der Hirsekörner durch ein Nadelöhr warf, die doch auch ihm Mühe genug gekostet haben mochte. Ich bedarf eurer Wissenschaft nicht, und will mich ans Leben halten".

Darauf erwiedert Fichte: „Folge unbefangen diesem Vorsatze, und halte dich nur recht an das Leben. Stehe fest und unerschütterlich in diesem Vorsatze, und lass dich durch keine Philosophie irren, oder dir denselben verdächtig machen" **).

Hier treten die Gegensätze aus ihrer begrifflichen Form heraus und erhalten Fleisch und Bein. Der Begriff des Lebens, des Grundbewusstseins, hat in dem lesenden Publicum Wirklichkeit, und die Wissenschaft in Fichte dem Philosophen. Fichte tritt in ein lebendiges Verhältniss zu diesem Publicum, sucht seine Wissenschaft an dasselbe zu bringen, und empfängt von ihm wieder Eindrücke. Fichte steht als lebendiges Individuum mit lebendigen Individuen in

*) a. a. O. p. 396. **) a. a. O. p. 403.

einem Wechselverhältniss, und daher ist seine zweite philosophische Periode ein beständiger, lebendiger Process. Allein seine Thätigkeit ist in derselben durch seine philosophischen Vorurtheile bedingt; daher muss er den Begriff des Lebens mit dem lesenden Publicum zu einem neuen Begriffe vereinigen, und den des Philosophen mit sich selbst, und so einen neuen Gegensatz aufstellen. Dieser Gegensatz ist der des philosophischen und des gemeinen Bewusstseins.

c, Der Gegensatz des philosophischen und des gemeinen Bewusstseins.

1. Fichte geht von dem geschichtlichen Factum aus, dass es „ein grösseres Publicum giebt, welchem das Studium der Philosophie nicht zum eigentlichen Geschäft geworden ist", und sucht es zu begreifen. „Es sollen bei weitem nicht alle Menschen ihr Leben den Wissenschaften, und eben darum auch nicht der Grundlage aller anderen Wissenschaft, einer wissenschaftlichen Philosophie, widmen; auch bedarf es, um in die Untersuchungen einer solchen Philosophie einzudringen, einer Freiheit des Geistes, eines Talentes, und eines Fleisses, wie sie nur bei wenigen anzutreffen sind" *).

2. „Die gemeine Meinung ist zwar, die Philosophie sei dem Menschen angeboren; und darum hält jeder sich für berechtigt, über philosophische Gegenstände zu urtheilen. Wie es sich mit dieser angebornen Philosophie verhalten möge, lasse ich hier gänzlich an seinen Ort gestellt, und behaupte nur von der neuesten, von der meinigen, die ich selbst am besten kennen muss: sie sei nicht angeboren, sondern müsse gelernt werden, und es könne daher nur derjenige über sie urtheilen, der sie gelernt habe" **).

Der Unterschied zwischen dem Philosophen und dem Nichtphilosophen liegt also in der Erkenntniss, in C, nicht in B.

3. „Es erscheint hart und ist immer mit verdriesslichen Gesichtern aufgenommen worden, dem gemeinen Menschenverstande das Recht abzusprechen, über die Materien, die man für das letzte Ziel der Philosophie hält, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit,

---

*) a. a. O. p. 324. **) a. a. O. p. 327.

sein Urtheil abzugeben“; denn, sagt man, „jene Begriffe seien in der natürlichen, gemeinen Denkart des Menschen gegründet; also in einer gewissen Rücksicht allerdings angeboren. — Hierbei ist in Absicht der neuesten Philosophie nur dies zu erinnern und zu bedenken, dass diese dem gemeinen Menschenverstande das Recht über jene Gegenstände zu urtheilen so wenig abspreche, dass sie es ihm vielmehr, gewaltiger, wie mirs scheint, als eine der vorhergehenden Philosophien zuspricht; nur lediglich *für seine Sphäre*, und auf *seinem eigenen Gebiete*; keinesweges aber *philosophisch-wissenschaftlich*: — ein Boden, der für den gemeinen Verstand als solchen, durchaus nicht vorhanden ist. *Räsonniren* wird über diese Gegenstände der gemeine Verstand, vielleicht sehr richtig räsonniren; — nur nicht *philosophiren*, denn dies vermag keiner, der es nicht gelernt und geübt hat“ *).

4. Der unmittelbare Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in i, ebenso das Räsonnement in f, — ist also dem gemeinen Manne mit dem Philosophen gemeinsam, sie stehen auf gleichem Boden, und sind nicht durch eine unendliche Kluft von einander getrennt. Sie stehen zu einander in Beziehung, und daher „sollte jeder, der auf allgemeine Geistesbildung Anspruch macht, im Allgemeinen wissen, was die Philosophie sei; — ohnerachtet er die Untersuchungen derselben nicht mit anstellt, doch wissen, *was* sie untersuche; ohnerachtet er in das Gebiet derselben nicht eindringt, doch *die Grenze* kennen, wodurch dieses Gebiet von demjenigen, worauf er selbst sich befindet, abgesondert wird; damit er nicht aus jener ganz anderen und ihm völlig fremden Welt Gefahr befürchte für *die* Welt, in welcher er steht. Er sollte es wenigstens darum wissen, damit er wissenschaftlichen Männern, mit denen er doch als Mensch zu leben hat, nicht Unrecht thue, damit er seinen Anvertrauten nicht falsch rathe, und sie von dem abhalte, dessen Vernachlässigung sich einst bitter an ihnen rächen dürfte. Aus allen diesen Gründen sollte der Ge-

*) a. a. O. p. 327.

bildete zum allerwenigsten wissen, was die Philosophie nicht sei, nicht beabsichtige, nicht zu wirken vermöge.

Und diese Einsicht in sich hervorzubringen ist nicht nur möglich, ist sogar nicht schwer. Die wissenschaftliche Philosophie, ohngeachtet sie über die natürliche Ansicht der Dinge, und über den gemeinen Menschenverstand erhebt, steht denn doch mit ihrem Fusse in dem Gebiete des letzteren fest, und geht von ihm aus, ohnerachtet sie ihn weiterhin freilich verlässt. Diesen ihren Fuss auf dem Boden der natürlichen Denkart erblicken, diesem ihrem Ausgehen zusehen, kann jeder, der auch nur gemeinen Menschenverstand und die gewöhnliche, jedem Gebildeten anzumuthende Aufmerksamkeit besitzt" *).

5. Wie das Publicum ein Interesse hat, von der W. L. Kenntniss zu nehmen, so hat Fichte ein solches, an das Publicum über sie zu berichten. „Eine Berichterstattung über die neuesten Bemühungen, die Philosophie zur Wissenschaft zu erheben, an das grössere Publicum, ist besonders einem solchen Systeme unerlässlich, das der Zeit nach auf ein anderes, das noch fortdauernde eklektische folgt, welches allen Anspruch auf Wissenschaft, wissenschaftliche Vorbereitung und Studium förmlich aufgab, und Jeden, der nur zwei zu zwei zählen konnte, zu seinen Untersuchungen einlud; unerlässlich zu einer Zeit, da das unwissenschaftliche Publicum diese Einladung sich nur zu wohl gefallen lassen, und von der Meinung, dass es sich mit dem Philosophiren ebenso von selbst gebe, wie mit Essen und Trinken, und dass über philosophische Gegenstände Jeder eine Stimme habe, der nur überhaupt das Vermögen der Stimme habe, durchaus nicht will abbringen lassen; zu einer Zeit, da diese Meinung soeben grossen Nachtheil angerichtet, und philosophische, nur in einem wissenschaftlich-philosophischen Systeme zu verstehende und zu würdigende Sätze und Ausdrücke wirklich vor den Gerichtshof des unwissenschaftlichen Verstandes und Unverstandes gezogen worden, und so der Philosophie kein kleiner übler Leumund erwachsen; zu einer Zeit, da man so-

*) a. a. O. p. 324. 325.

gar unter den wirklich philosophischen Schriftstellern nicht ein halbes Dutzend finden dürfte, die es wissen, was die Philosophie eigentlich sei; und andere, die es zu wissen scheinen, ein jämmerliches Gewinsel erheben, dass Philosophie — eben nur Philosophie sei; zu einer Zeit, da noch die gründlichsten unter den heutigen Bücherrichtern der neuesten Philosophie keine geringe Schmach angehängt zu haben glauben, wenn sie versichern, dass dieselbe doch viel zu abstract sei, als dass sie jemals allgemeine Denkart werden könne.

Der Verfasser dieses hat nicht verabsäumt, schon zu mehreren Malen, in den verschiedensten Wendungen, an die angeblichen Kunstverwandten solche Berichterstattungen zu erlassen. Es muss ihm damit nicht durchgängig gelungen sein, denn noch immer hört man von vielen Seiten das alte Lied. Er will jetzt versuchen, ob es ihm bei dem, wenigstens im Sprachgebrauche des Verfassers, nichtphilosophischen Publicum besser gelingen werde; er will auf die gemeinfasslichste Weise, die in seiner Gewalt steht, abermals zeigen, was er schon einige Male, und wie er glaubt, in einigen seiner Aufsätze sehr fasslich, gezeigt hat" *).

6. Hier sagt Fichte ganz bestimmt, dass das nichtphilosophische Publicum ihm das gemeine Bewusstsein ist. An dieses hat er appellirt, vor diesem will er seine Philosophie rechtfertigen, und es mit der W. L. bekannt machen. Die Gründe aber, warum er sich an dieses wendet, und seine gelehrten Zeitgenossen aufgiebt, giebt er so an: „Ihr" (Zunftgenossen) „habt die W. L. bisher so wenig verstanden, dass keiner unter Euch auch nur den Boden erblickt hat, auf welchem sie ruht"; aber „Ihr werdet sie auch in der Zukunft nicht verstehen. Jetzt davon abgesehen, dass mehrere unter Euch durch die sonderbaren Mittel, deren sie sich bedient haben, um die Wissenschaft in ein übles Gerücht zu bringen, sich sehr verdächtig gemacht, dass sie noch durch andere Leidenschaften begeistert werden, ausser durch den Eifer für Philosophie, — davon abgesehen und jenen Verdacht als ungegründet aufgegeben, möchte man vielleicht noch einige Hoffnung von Euch

*) a. a. O. p. 325. 326.

hegen, wenn Ihr Euch nur noch nicht erklärt, und Eures Herzens Meinung nicht so offen an den Tag gelegt hättet. Aber das habt Ihr leider gethan; und nun sollt Ihr plötzlich Eure Natur umwandeln, und in ein Licht treten, in welchem Euch die Dinge, die Ihr bisher nun so vorgebracht, und Euer ganzer geistiger Zustand — ich vermag nicht zu beschreiben, wie armselig erscheinen müssten?" „Da bleibt Euch kein anderer Ausweg übrig, als von Stund an über alles, was W. L. und überhaupt Philosophie betrifft, gänzlich stille zu schweigen" *).

Nach dem Schema heisst dies: Wenn die Syllogistiker in f nicht begreifen können, dass ihr Denken in f durch i bedingt ist, so müssen sie stille schweigen. Dagegen wendet er sich an das Publicum, bei dem das Denken in f durch i bedingt wird.

„Ich habe so viele Jahre nicht nur mit angehenden Studenten, sondern auch mit erwachsenen Personen jederlei Lebensart aus den gebildeten Ständen über Philosophie gesprochen, und nie in meinem Leben im Gespräch dergleichen Unverstand gehört, als Ihr alle Tage für den Druck niederschreibt" **).

7. Der Grund, warum Fichte seine W. L. an das grössere Publicum bringt, liegt in ihr; er hat daher noch anzugeben, warum er meint, dass das grössere Publicum von ihr Kenntniss zu nehmen habe.

„Die W. L. erhebt, da sie durchaus kein Hülfsmittel, keinen Träger ihrer Anschauung hat, ausser die Anschauung selbst, den menschlichen Geist höher, als es eine andere Wissenschaft vermag. Sie giebt dem Geiste nicht nur Aufmerksamkeit, Gewandheit, Festigkeit, sondern zugleich absolute Selbständigkeit, indem sie ihn nöthigt, mit sich selbst allein zu sein, und in sich selbst zu wohnen und zu walten". „Sie verfolgt alle Gegenstände des menschlichen Wissens bis in den Mittelpunct, gewöhnt das Auge in Allem, was ihm vorkommt, auf den ersten Blick den eigentlichen Punct zu treffen, und ihn unverrückt zu verfolgen; da es für einen geübten Wissenschaftslehrer gar nichts Dunkles, Verwickeltes und Verworrenes mehr geben kann, wenn er nur

---

*) a. a. O. p. 417. 418. **) a. a. O. p. 415.

den Gegenstand, von welchem die Rede ist, kennt. Ihm ist es immer am leichtesten, Alles von vorn an, und von Neuem aufzubauen, indem er die Risse zu jedem wissenschaftlichen Gebäude in sich trägt, er ist daher in jedem verworrenen Baue sehr leicht orientirt. Hierzu kommt die Sicherheit und das Vertrauen auf seinen Blick, dass er sich in der W. L., als einer Leiterin alles Räsonnements, erworben hat; die Unerschütterlichkeit, mit der er jeder Abweichung von der gewohnten Bahn, und jeder Paradoxie entgegensieht". „Durch die W. L. kommt der Geist des Menschen zu sich selbst, ohne fremde Hülfe, und wird seiner selbst durchaus mächtig, wie der Träger seiner Füsse, oder der Fechter seiner Hände.

„Irren sich die ersten Freunde dieser Wissenschaft, welche bisher noch an so Wenigen hat versucht werden können, nicht gänzlich, so führt die Selbständigkeit des Geistes auch zur Selbständigkeit des Charakters, dessen Anlage selbst hinwiederum eine nothwendige Bedingung des Verständnisses der W. L. ist".

„Dies wäre der Einfluss dieses Studiums, wenn auch nur lediglich auf seine wissenschaftliche Form gesehen wird, selbst wenn sein Inhalt nichts bedeutete, und von gar keinem Nutzen wäre.

Aber sehen wir auf diesen Inhalt. — Jenes System erschöpft alles mögliche Wissen des menschlichen Geistes seinen Grund-Elementen nach, und selbst diese Grund-Elemente für alle Ewigkeit hin. Diese Elemente können ins Unendliche zertheilt und anders zusammengesetzt werden, und darin hat das Leben des Endlichen seinen Spielraum, aber es kann ihnen schlechthin kein Neues hinzugefügt werden. Was nicht seinen Elementen nach in ihrer Abschilderung schon vorhanden ist, ist sicher wider die Vernunft. Dieses zeigt diese W. L. sonnenklar jedem, dem für sie die Augen aufgegangen. Es kann daher von dem Zeitpuncte an, da sie herrschend geworden, d. i. nachdem alle diejenigen sie besitzen, die den grossen Haufen, welcher sie nie besitzen kann, leiten, schlechthin kein Ueberfliegen der Vernunft, keine Schwärmerei, kein Aberglaube mehr Wurzel fassen. Alles dieses ist in seinen Grundtiefen angegriffen und ausgerottet. Jeder, der jene all-

gemeine Ausmessung der endlichen Vernunft mit unternommen hat, weiss in jedem Augenblicke den Punct anzugeben, wo das Unvernünftige die Grenzen der Vernunft überschreitet, und ihr widerspricht. Er weiss den Widerspruch jedem, der nur gesunden Verstand hat, und den guten Willen, vernünftig zu sein, auf der Stelle ins Licht zu setzen. So verhält es sich mit dem Urtheile im gemeinen Leben. Nicht anders in der Philosophie, dergleichen sich unter uns herumtrieb, Ansprüche machte, die Aufmerksamkeit erregte, zahllose Verwirrungen hervorbrachte. Alle diese Verwirrungen sind von dem Zeitpuncte an, da die W. L. herrschend wird, auf immer aufgehoben".

„Die W. L. erschöpft alles menschliche Wissen seinen Grundzügen nach, sagte ich; sie theilt es, und unterscheidet diese Grundzüge. Jeder möglichen Wissenschaft Object liegt daher in ihr. Die Weise, wie dasselbe behandelt werden muss, geht in ihr aus dem Zusammenhange desselben mit dem ganzen Systeme des menschlichen Geistes, und aus den Gesetzen, die in dieser Region gelten, hervor. Sie sagt es dem Bearbeiter der Wissenschaft, was er wissen kann, und was nicht; wonach er fragen kann und soll, giebt ihm die Reihe der anzustellenden Untersuchungen an, lehrt ihn, wie er sie anzustellen und seinen Beweis zu führen hat. Jenes blinde Tappen und Herumirren der Wissenschaft ist sonach gleichfalls durch die W. L. aufgehoben. Jede Untersuchung, die da angestellt worden, entscheidet auf immer, indem man sicher wissen kann, ob sie recht angestellt worden. Die W. L. sichert durch dies alles die Cultur, indem sie dieselbe dem blinden Zufalle entreisst, und sie unter die Gewalt der Besonnenheit und der Regel bringt.

Dies ist ihr Erfolg für das Wissenschaftliche, das ja bestimmt ist in das L e b e n einzugreifen, und allenthalben, wo es nur recht getrieben wird, nothwendig in dasselbe eingreift: sonach mittelbar auch mit für das Leben.

Aber auch unmittelbar wirkt die W. L. auf das Leben. Ob sie gleich nicht an und für sich die richtige praktische Denkart selbst, die Lebensphilosophie ist, indem ihr dazu das Lebendige und Andringende der Erfahrung fehlt; so giebt sie

doch ein vollständiges Bild derselben. Wer die W. L. wirklich besitzt, übrigens aber im Leben die Denkart nicht hat, noch nach ihr handelt, welche dort als die einzig vernünftige aufgestellt wird, der befindet sich wenigstens, wenn er nur einmal sein wirkliches Denken mit seinem philosophischen vergleicht, nicht im Irrthume über sich selbst. Er weiss es, dass er ein Thor ist, und kann sich selbst mit dieser Benennung nicht verschonen. Es fehlt ihm ferner gar nicht das Vermögen, das wahre Princip seiner Verkehrtheit in jedem Augenblicke zu finden, ebenso, wie das wahre Mittel seiner Verbesserung. Er kann es bei der mindesten ernsthaften Betrachtung über sich selbst wissen, welche Gewohnheiten er abzuschaffen, welche Uebungen dagegen er mit sich anzustellen habe. Wird er aus dem Philosophen nicht zugleich ein Weiser, so liegt die Schuld lediglich an seinem Willen und an seiner Trägheit: denn den Willen zu verbessern, und dem Menschen Kraft zu geben, das vermag keine Philosophie.

So verhält die W. L. sich zu denen, welche selbst für ihre Person im Besitze derselben sein können. Auf diejenigen, welche dies nicht vermögen, fliesst sie ein durch die, von denen sie geleitet werden: durch die Regenten und Volkslehrer.

Die Staatsverwaltung wird, sobald nur die W. L. verstanden und angenommen ist, ebensowenig als andere Künste und Wissenschaften, blind herumtappen, und Versuche machen, sondern unter feste Regeln und Grundsätze kommen; denn dergleichen Grundsätze giebt jene Wissenschaft an. Zwar vermag sie nicht den Staatsverwaltern den guten Willen beizubringen, oder ihnen den Muth zu geben, das für richtig Erkannte durchzusetzen: aber wenigstens werden sie von jenem Zeitpuncte an nicht mehr sagen können, dass es nicht an ihnen liege, wenn es sich mit den menschlichen Verhältnissen nicht zum Besseren ändere. Jeder, der selbst die Wissenschaft besitzt, wird ihnen sagen können, was sie zu thun hätten; und wenn sie es doch nicht thun, so werden sie offenbar vor aller Welt dastehen, als solche, die des guten Willens ermangeln. Die menschlichen Verhältnisse werden sonach von jenem Zeitpuncte an in eine solche Lage gebracht werden können,

dass es den Menschen nicht nur leicht möglich, sondern beinahe nothwendig wird, ordnungsliebende und ehrliche Bürger zu sein.

Erst nachdem diese Aufgabe gelöst sein wird, werden Erzieher und Volkslehrer hoffen können, mit Erfolg zu arbeiten. Die äussere, von ihnen nicht abhängende Bedingung ihres Zweckes ist ihnen gegeben. Die Geschicklichkeit ihn zu erreichen, haben sie in sich selbst: denn auch ihr Geschäft ist durch die W. L. vom abergläubischen Herkommen und dem Handwerksgebrauche losgemacht, und unter feste Regeln gebracht. Sie wissen von nun an bestimmt, von welchem Puncte sie auszugehen, und wie sie fortzuschreiten haben.

Mit einem Worte: durch die Annahme und allgemeine Verbreitung der W. L. unter denen, für welche sie gehört, wird das ganze Menschengeschlecht von dem blinden Zufalle erlöst, und das Schicksal wird für dasselbe vernichtet. Die gesammte Menschheit bekommt sich selbst in ihre eigene Hand, unter die Botmässigkeit ihres eigenen Begriffes; sie macht von nun an mit absoluter Freiheit Alles aus sich selbst, was sie sich machen nur wollen kann.

Dieses Alles, was ich soeben behauptet habe, ist streng erweisbar und geht aus dem blossen Begriffe der W. L. hervor. Es könnte nur das in Frage gestellt werden, ob dieser Begriff selbst ausführbar sei, und darüber werden diejenigen — aber auch nur sie — entscheiden, die denselben wirklich ausführen, und die W. L., von welcher behauptet wird, dass sie schon gegenwärtig da sei, für sich selbst zu Stande bringen und sie nacherfinden werden. Der Erfolg der gegebenen Verheissungen aber hängt davon ab, dass die W. L. in die Gewalt Aller komme, welche als Bearbeiter irgend einer Wissenschaft, oder als Volkserzieher sich über das Volk erheben; und hierüber werden die folgenden Zeitalter entscheiden. In dem gegenwärtigen Zeitalter will die W. L. nichts mehr, und hofft auf nichts mehr, als dass sie nicht ungehört verworfen werde und wieder in Vergessenheit gerathe; sie will nur Einige gewinnen, die dieselbe auf ein besseres Zeitalter zu überliefern vermögen. Erreicht sie nur dies, so ist der Zweck

dieser Schrift, und der vorigen und der künftigen des Verfassers erreicht" *).

Aus dieser Anpreisung geht hervor, dass Fichte noch von den allgemeinen Voraussetzungen seines philosophischen Schema beherrscht wird. Die auf das Gesetz des Satzes reducirte Logik ist ihm das Höchste, dies Sprachgesetz ist ihm ein absolutes. Es erhellt ferner, dass das gemeine Bewusstsein, an welches er die W. L. bringen will, die Träger römischer Weltanschauung, die Syllogistiker sind, nur versehen mit dem sittlichen Gefühle; denn er unterscheidet von ihnen den grossen Haufen, welchen er für unfähig der W. L. hält. Fichte ist zu seinen philosophischen Voraussetzungen schon wieder zurückgekekrt; vom Volke, von einer nationalen Einheit weiss er nichts mehr, zu dem grossen Haufen, zu den Proletariern, kann er kein Herz fassen; sein Publicum sind die Gebildeten, diese will er zu sich erheben. Erst am Ende seiner zweiten philosophischen Periode, wo deutsche Nationalität bei ihm hervorbricht, weist er den Gegensatz von Ungebildeten und Gebildeten zurück, und lässt ihn in der Volkseinheit aufgehen.

Aber der grosse Fortschritt, welchen er durch den Atheismusstreit gemacht hat, tritt hier bestimmt hervor: die W. L. wird praktisch. Nicht das Wissen ist der letzte und höchste Zweck, sondern die Einwirkung der W. L. auf das Leben ist es, denn sie selbst will nur Abbild des Lebens sein. Fichte, der Wissenschaftslehrer, steht mit seinem Gegensatze, mit dem Ungelehrten, auf gleichem Boden; beiden ist das Leben gemein und höchster Zweck. Der Unterschied zwischen ihnen liegt in der Erkenntniss; B ist beiden gemeinsam, die Differenz liegt also in C, indem der Ungelehrte in f, der Gelehrte in g erkennt. Beide haben ein Interesse sich mit einander in Beziehung zu setzen, es fragt sich daher, wie es möglich ist, den Gegensatz zu vermitteln? Diese Möglichkeit ist durch die philosophische Auffassung des Gegensatzes bedingt, und daher fügen wir noch hinzu:

*) a. a. O. p. 403—410.

C. Die Vermittelung des philosophischen Bewusstseins mit dem gemeinen, der Wissenschaft mit dem Leben.

1. Der Wissenschaftslehrer steht auf der Spitze philosophischer Abstraction; zu ihm soll das gemeine Bewusstsein erhoben werden, es fragt sich also: wie erhebt sich der Ungelehrte zu jener Höhe der Abstraction des Gelehrten?

Der Ungelehrte erkennt in f die Welt in e; von diesem Puncte aus muss also seine Erhebung geschehen. „Durch Beobachtung der Welt ausser ihm, und seines eigenen Gemüthes erhält jeder Mensch von gesunden Sinnenwerkzeugen einen Vorrath von Erkenntnissen, von Erfahrungen und Thatsachen. Er vermag ferner dieses durch die unmittelbare Wahrnehmung Gegebene frei in sich zu erneuern, darüber nachzudenken, das Mannigfaltige der Wahrnehmung gegen einander zu halten, die Gleichheit des Einzelnen, so wie seine Verschiedenheit aufzusuchen“. „Diesen Vorrath von Erkenntnissen, und eine gewisse oberflächlichere, oder genauere Bearbeitung desselben durch freies Nachdenken besitzest du“ (Leser) „und ich“ (der Wissenschaftslehrer), „und alle unseres Gleichen: und dieses ohne Zweifel ist's, was man meint, wenn man von einem Systeme, oder von Ansprüchen des gemeinen und gesunden Menschenverstandes redet“ *). Gegeben ist das Individuum B + C; der Ungelehrte erkennt hier in f, und hat B als Object seiner Erkenntniss vor sich; er erkennt e, die Welt, und i, das eigene Gemüth. Durch diese Erkenntniss erhält er einen Vorrath von Erkenntnissen, welche ein System ausmachen, und dieses System ist das des gemeinen Menschenverstandes. Als dies System denkt sich Fichte offenbar die Logik seiner Gegner, denn diese setzt er nach f, ihnen schreibt er ein System zu.

2. „Die W. L. setzt nun voraus, dass in dem Mannigfaltigen — ein systematischer Zusammenhang sein möge, zufolge dessen, wenn Eins ist, alles Uebrige sein, und gerade so

*) a. a. O. p. 331.

sein muss, wie es ist" *). „Zufolge dieser Voraussetzung geht nun der Wissenschaftslehrer an den Versuch, aus irgend Einer ihm bekannten Grundbestimmung des Bewusstseins alle übrigen, als mit der ersten nothwendig verknüpft, und durch sie bestimmt, abzuleiten" **). — „Der Ausgangspunct ist ein Bewusstsein als Grundbestimmung meines Lebens. Dieses Bewusstsein erscheint mir als ein unzusammenhängendes Mannigfaltiges" †). „Dies Mannigfaltige lässt sich systematisch ableiten", d. h. „es wird auf die Einheit seines Zweckes zurückgeführt". — „Der Wissenschaftslehrer aber hat dies Bewusstsein nicht erst hervorzubringen, sondern es ist unabhängig von ihm da". „Er kann die Einheit, worauf es sich bezieht, nicht frei erdenken, denn das wirklich vorhandene Mannigfaltige muss sich darauf, gleichfalls ohne Zuthun des Philosophen beziehen" ††). Der Ausgangspunct ist das Bewusstsein f, als Grundbestimmung des B, des Lebens. In f steht eine Mannigfaltigkeit von Erkenntnissen, d. h. von Sätzen, welche von e abgezogen sind. Dies f lässt sich auf seine Einheit i zurückführen; jedoch wird i in f nicht durch Denken hervorgebracht, der Philosoph kann die Beziehung des f auf i nicht machen, sondern es muss ursprünglich B + C oder ighef gegeben sein.

3. „Der Wissenschaftslehrer sei der Künstler, der das Kunstwerk des Bewusstseins aufbaut"; er hat es jedoch nicht „mit einer todten Materie zu thun, sondern mit einer lebendigen, die sich selbst bewegt. Nicht sowohl — er erzeugt das Bewusstsein, als er es unter seinen Augen sich selbst erzeugen lässt. Steht nun das Bewusstsein unter Gesetzen, so wird es ohne Zweifel in dieser seiner Selbsterzeugung sich darnach richten; er wird zusehen, und bei dieser Gelegenheit jene Gesetze zugleich mit entdecken, ohnerachtet es ihm nicht einmal um diese, sondern lediglich um ihr Resultat, das gesammte Bewusstsein, zu thun ist".

„Ein Bewusstsein, welches sich selbst erzeugt, ist nicht das wirkliche, uns Allen verliehene bekannte Bewusstsein; denn

*) a. a. O. p. 353.
**) a. a. O. p. 354.
†) a. a. O. p. 358.
††) a. a. O. p. 359.

dieses erzeugt sich nicht systematisch, sondern sein Mannigfaltiges ist durch das blosse Ungefähr verbunden".

„Die Voraussetzung, von welcher wir ausgehen, ist die, dass das letzte und höchste Resultat des Bewusstseins, d. i. dasjenige, zu welchem alles Mannigfaltige desselben sich verhalte, wie Bedingung zum Bedingten, nichts Anderes sei, als das klare und vollständige Selbstbewusstsein; so wie du, ich, und wir Alle uns unserer bewusst sind" *).

Wenn B + C gegeben ist, so baut der Wissenschaftslehrer das Bewusstsein in f auf. B + C ist ein Lebendiges, daher sieht der Wissenschaftslehrer zu, wie sich in ihm f erzeugt. Wenn in f das Gesetz des Syllogismus und seine vorausgesetzten wahren Sätze stehen, so wird es der Wissenschaftslehrer bei der Gelegenheit entdecken, wo er sich zusieht, wie i nach C vorgeht, in h den Anstoss erfährt, e setzt, und C in g und f scheidet. Der Ausgangspunct ist i, das Selbstbewusstsein, welches sich von dem Bewusstsein in f, in welchem das Mannigfaltige durch das Ungefähr verbunden ist, unterscheidet.

4. „Von diesem Selbstbewusstsein in seiner Grundbestimmung geht die Ableitung aus", d. h. von i. „Die Grundbestimmung ist — die Ichheit, die Subject-Objectivität, und sonst nichts; das Setzen des Subjectiven und seines Objectiven, des Bewusstseins und seines Bewussten, als Eins; und schlechthin nichts weiter, ausser dieser Identität" **). Hier treten die Folgen davon hervor, dass Fichte im Atheismusstreite nach i ein potentielles e verlegte, und neben dem sittlichen Gefühle dort den Glauben einschob. Jetzt wird i als Subject-Object bestimmt, d. h. als Einheit des subjectiven Bewusstseins in f, und der objectiven Welt in e. Das so bestimmte i ist aber Ausgangspunct für den Gelehrten, wie für den Ungelehrten. „Die W. L. und das wirkliche Bewusstsein haben den Ausgangspunct, von welchem jene sich über das letztere erhebt, gemeinsam".

Will sich nun der Ungelehrte zur W. L. erheben lassen, so fordert der Wissenschaftslehrer jenen auf: „Denke dir ir-

*) a. a. O. p. 360. 361.

**) a. a. O. p. 362.

gend Etwas, z. B. dieses Buch da. — Du kannst dir ohne Zweifel des Buches, als des Gedachten, und deiner selbst, als des das Buch Denkenden bewusst werden" *). B + C denkt in f das e.

Darauf fährt der Wissenschaftslehrer fort: „Jetzt denke dich. Du kannst ohne Zweifel auch hier dir eines Denkenden und eines Gedachten dir bewusst werden", des i und des e. „Indem ich mich selbst denke, bin ich das Denkende, und zugleich auch das gedacht Werdende". Indem ich i setze, ist sowohl i als auch alles, was aus i wird. „Du kannst also lediglich auf das Zusammenfallen des Denkenden und Gedachten reflectiren, so wie du oben auf das Auseinanderfallen beider reflectirtest" **). Die Reflexion steht in C, verbindet ef und ig zur Einheit in h; allein diese Einheit liegt schon in i, welches also nicht nur die Einheit von e und f ist, sondern auch von ef und ig. In h entsteht aber der Gegensatz, und daher entsteht hier der Gegensatz des philosophischen und des gemeinen Bewusstseins.

Fichte setzt obiges Verfahren, als das des gemeinen Bewusstseins, welches so verfährt in der festen Ueberzeugung, „dass alle vernünftige Wesen beim Denken ihrer selbst eben so verfahren", und „schreibt durch dieses Verfahren sich und allen vernünftigen Wesen ein Gesetz vor" †). Da das Denken dieses Gesetzes in f geschehen muss, so erhellt, dass das in f gedachte Gesetz das des Syllogismus ist, welches der Wissenschaftslehrer durch das des Satzes begründet.

5. „Diese Grund- und charakteristische Bestimmung des Selbstbewusstseins findet der Philosoph noch ausserhalb seiner Wissenschaft, und unabhängig von ihr. Sie kann in der W. L. nicht bewiesen werden, und ist überhaupt als Satz keines Beweises fähig. Sie ist unmittelbar klar".

Auf dieser Grundlage baut er sein System auf. „Beim Denken meiner selbst, sagt sich der Wissenschaftslehrer, verfahre ich also, wie wir eben gesehen" ††). — „Aber selbst in derjenigen Abstraction, in welcher ich mein Denken auffasste,

---

*) a. a. O. p. 362.
**) a. a. O. p. 364.
†) a. a. O. p. 365. 366.
††) a. a. O. p. 366. 367

knüpft sich Etwas daran, es findet ein Uebergehen aus einem anderen Zustande in diesen bestimmten statt". Das i ging nach h vor, setzte e und den Gegensatz von g und f, und erkannte e in f. — „Auf dieselbe Weise fügt sich an diese Erscheinung eine andere, und an diese unter derselben Bedingung eine dritte, und so geht die W. L. Schritt vor Schritt fort, bis sie alles Mannigfaltige des Bewusstseins erschöpft hat, und in das vollkommen abgeleitete bestimmte Selbstbewusstsein sich endigt". Die W. L. erkennt in f alles e, dadurch dass die Erkenntniss in f alles e erkennt, wird e als Moment des B aufgehoben, der unendliche Anstoss in h hört auf; damit der Gegensatz von g und f, und es bleibt nichts übrig, als i.

„Nur den Ursprung und das erste Glied seiner Kette erzeugt der Wissenschaftslehrer mit absoluter Freiheit", das i, welches als Subject-Object bestimmt war. „Von diesem Ursprunge aus wird er geleitet; nicht aber getrieben. Jedes neue Glied, das ihm in der Construction des vorhergehenden entsteht, hat er mit Freiheit wiederum besonders zu construiren, und es wird sodann an dasselbe abermals ein neues sich anschliessen, mit dem er verfahren wird, wie mit dem vorhergehenden; und auf diese Weise kommt ihm sein System allmählich zu Stande" *). „Die W. L. construirt das gesammte gemeinsame Bewusstsein aller vernünftigen Wesen schlechthin a priori, seinen Grundzügen nach" **). Der Wissenschaftslehrer geht von i aus, und construirt aus ihm das Entstehen des e, des f, des g, des h und damit ighef oder B + C, indem er ein A als Grund des B + C voraussetzt.

6. Wenn nun das Verhältniss des gemeinen Bewusstseins zu dem des Wissenschaftslehrers das angegebene ist, so fragt sich, wie man von dem Einen zum Anderen gelangen kann?

Fichte antwortet: „Allen Menschen gemeinsam ist ein gewisses System des Bewusstseins", das Denken nach dem Gesetze des Syllogismus. „Es lässt sich voraussetzen, dass jeder die Gegenstände hieraus richtig beurtheilen werde, sofern er das Allen angeborene und zu jenem Systeme

*) a. a. O. p. 367. 368.

**) a. a. O. p. 379.

gleichfalls gehörende Vermögen des Urtheils einigermassen geübt hat. Es ist sogar billig, dass man diese mässige Uebung der Urtheilskraft bei jedem ohne weiteres voraussetze, bis das Gegentheil bewiesen ist". Dem gemeinen Bewusstsein werden also Urtheile zugeschrieben, welche aus dem gegebenen e gezogen sind; es sind die wahren Sätze, welche die Syllogistiker voraussetzen.

„Was aber in jenem, allen Menschen gleichsam zur Ausstattung mitgegebenen allgemeinen Systeme nicht liegt, sondern erst durch willkührliche und freie Abstraction hervorgebracht werden muss, lässt sich bei jedwedem ohne weiteres als bekannt voraussetzen. Jeder erhält es erst dadurch, dass er die erforderliche Abstraction mit Freiheit vornimmt" *). Jedes syllogistische Denken in f entsteht erst dadurch, dass i mit Freiheit nach C vorgeht, durch h das e setzt, und die Differenz von f und g.

7. Wie nun das Fortgehen von i zum Bewusstsein in f mit Freiheit geschieht, so geschieht auch das Fortgehen zum philosophischen Bewusstsein in g mit Freiheit. „Du bleibst auf dem Standpuncte des gemeinen Bewusstseins stehen", „weil du dich auf das Studium der Philosophie nicht einlassen, und zu der dieser Wissenschaft eigenthümlichen Anschauung dich nicht erheben willst" **). —

Wozu kann sich aber das gemeine Bewusstsein erheben wollen? — Dies zeigt uns die Erhebung, welche der Wissenschaftslehrer vollbringt. Dieser beschreibt von seinem „ersten Gliede aus eine stätige Reihe von Bestimmungen des Bewusstseins, in welche an jedes vorhergehende Glied in der Reihe sich ein zweites, an dieses ein drittes hängt" †), er baut also ebenfalls Syllogismen. Er beschreibt diese Reihe aber „lediglich dadurch, dass er das erste Glied der Reihe wirklich innerlich in sich selbst construirt, dabei in sich hineinsieht, ob ihm in der Construction desselben ein zweites entstehe, und was dieses sei u. s. f. Nur in dieser Anschauung seines Construirens erhält er den Gegenstand, von dem Etwas ausgesagt

*) a. a. O. p. 380. 381.

**) a. a. O. p. 370.

†) a. a. O. p. 381.

wird" *). Der Wissenschaftslehrer baut also Syllogismen; indem er bei dieser Operation sich selbst zusieht, erhält er die Voraussetzung des Syllogismus, den Satz. Dieser steht als Zweites in C, und zwar in g, da jener in f steht; er erhält aber auch den Begriff des Ausgangspunctes, des i, und hat nun das sittliche Gefühl i in der Form eines Urtheiles, oder Satzes. Der Ausgangspunct i war nun als das Selbstbewusstsein bestimmt; das in g gedachte Selbstbewusstsein ist aber von dem in i verschieden. Fichte sagt: „Das Ich des wirklichen Bewusstseins ist ein besonderes und abgetrenntes: es ist eine Person unter mehreren Personen, welche insgesammt, jeder für sich, sich Ich nennen". — „Ganz etwas anderes ist das Ich, von welchem die W. L. ausgeht: es ist durchaus nichts weiter, als die Identität des Bewusstseienden und des Bewussten; und zu dieser Absonderung muss man sich erst durch Abstraction, von allem Uebrigen in der Persönlichkeit, erheben" **). Daher „wird das Ich, von welchem die W. L. ausgeht, gar nicht im gemeinen Bewusstsein gefunden, sondern muss erst durch eine freie Abstraction erzeugt werden" †). Wenn also das Individuum B + C von i nach C vorgeht; in g die Voraussetzung des Syllogismus in f, das Gesetz des Satzes, denkt, so hat dieser Satz das i zum Inhalt. Das in g gedachte i ist Ich, wie i selbst, aber es ist von ihm unterschieden, denn es ist A. Das i war bestimmt als Subject-Object, aber seine Identität war im Gefühle lebendig. Von diesem Leben wird nun in g abstrahirt, es bleibt die blosse Begriffsform, d. h. die Identität des Bewussten und des Bewusstseienden, und dieses Begriffs-Ich ist A; dies ist der Ausgangspunct für die Construction des Philosophen. Der Philosoph geht also von i nach g vor, denkt in g das i, und dies in g gedachte i ist A, das absolute Ich, von welchem er construirt, ein erst von ihm Gemachtes; er selbst bleibt aber in g stehen.

„Ueber den blossen Begriff dieser Wissenschaft, über ihr Wesen, Zweck, Verfahren kann man urtheilen, ohne die

*) a. a. O. p. 381.

**) a. a. O. p. 382.

†) a. a. O. p. 381.

Wissenschaft selbst zu besitzen; indem der Begriff aus dem Gebiete des gemeinen Bewusstseins herausgenommen und abgeleitet wird". Der Begriff der W. L. steht in g, indem i in g gedacht, f auf g reducirt wird.

„Ebenso fällt das Ende des Systems, sein letztes Resultat in die Sphäre des gemeinen Bewusstseins, und auch in Absicht dieses kann jeder urtheilen, nicht ob es richtig abgeleitet ist, als wovon er nichts versteht, sondern ob es im gemeinen Bewusstsein ebenso vorkommt". Das Resultat des Systems ist das aus A abgeleitete B + C. Die Ableitung aus A fällt nicht in das gemeine Bewusstsein, wohl aber das Abgeleitete B + C.

„Also, innerhalb des gemeinen Bewusstseins und der Grenzen des jedem billigerweise zuzutrauenden Urtheils fallen die Bestandtheile und Sätze dieses Systems nicht. Sie werden nur durch Freiheit und Abstraction erschaffen, und sind durch ihren Zusammenhang bestimmt, und keiner, der nicht diese Abstraction und Construction vorgenommen, und sie bis zum Ziele fortgeführt, auch das Ganze immer gegenwärtig und ohne Wanken festhält, hat über Gegenstände dieser Art das mindeste Urtheil" *). Die W. L. muss also gelernt werden, und nur derjenige, welcher sie gelernt hat, kann darüber urtheilen; lernen aber kann sie jeder, welcher es will.

8. In dem Willen, in i, liegt der Grund, ob sich Jemand zur Anschauung des Philosophen in g erheben will, oder ob er auf dem Standpuncte des gemeinen Menschenverstandes in f stehen bleiben will. Dass der Mensch aber seinem Willen in i die Richtung nach g hingiebt, dies ist noch von anderen Bedingungen abhängig.

„Der Anspruch der W. L. auf Allgemeingültigkeit gründet sich auf die Anschauung, die ja Anschauung des Verfahrens aller Vernunft ist, die für Alle gilt, die so, wie der Wissenschaftslehrer verfahren, d. i. diese Wissenschaft in sich erzeugen werden" **). Diese Grundanschauung wird so deducirt: „Du ziehest in der wissenschaftlichen Geometrie die Linie, mit der du deinen willkührlich entworfenen Winkel mit seinen willkührlich gezogenen Seiten schliessest. Du findest

*) a. a. O. p. 385. 386.

**) a. a. O. p. 376.

im Felde einen Triangel mit einem durch sich bestimmten Winkel, und durch sich bestimmten zwei Seiten, die du missest. Bedarfst du es noch, auch die dritte zu messen?" Der Leser antwortet: „Keinesweges; ich kann durch das mir aus der Geometrie bekannte unveränderliche Verhältniss dieser dritten Seite zu den beiden anderen und zu dem gegenüberstehenden Winkel, ihre wirkliche Länge durch blosses Rechnen finden". Diese Ueberzeugung gründet sich darauf: „Wenn zwei Linien und der eingeschlossene Winkel als bekannt vorausgesetzt werden, kann dieser Winkel nur durch Eine mögliche bestimmte, d. i. zu den vorausgesetzten Stücken in diesem bestimmten Verhältnisse stehende Seite geschlossen werden. Dies gilt für die Construction des Triangels in der freien Phantasie, und wird durch Anschauung unmittelbar klar und gewiss" *). Es ist jedem Empiriker klar, dass das, was Fichte hier anschauen will, nur durch einen Schluss gefunden wird, Fichte also das Gesetz des Syllogismus auf das der Anschauung überträgt. Jeder Optiker und Physiolog weiss aber, dass der Process des Schauens nicht nach dem Gesetze des Syllogismus erfolgt, sondern seine eigenen Gesetze hat, welche in letzter Instanz in der Energie des Sehnerven ihren Grund haben.

Fichte aber nimmt an, dass nach dem Gesetze des Syllogismus angeschaut wird. „Ich behandle ohne Weiteres, und mit derselben Gewissheit, gleich als ob auch dies mit in der Anschauung enthalten wäre, den wirklichen Triangel nach den Gesetzen des nur construirten". B + C schaut in h das e hin, und behandelt e, gleich als ob es dem in der Anschauung h angenommenen Gesetze des Syllogismus gemäss wäre. „Ich setze sonach factisch voraus, dass das Recht zu dieser Anwendung wirklich in der Anschauung mit enthalten sei; ich betrachte die wirkliche Linie als eine gleichsam, ich sage gleichsam, durch meine freie Construction entstandene, und behandle sie also". B + C betrachtet in h das e, als wenn es durch h, nach dem Gesetze des h, construirt wäre; und setzt factisch voraus, dass das Recht dieser Anwendung des in der Anschauung h enthaltenen Gesetzes des Syl-

*) a. a. O. p. 377. 378.

logismus auf e in h mit enthalten sei. „Wie es sich mit dem Entstehen der wirklichen Linie in der That verhalte, darnach frage ich nicht". Denn nur der Wissenschaftslehrer weiss, dass e durch kihe gesetzt wird. „Das Messen wenigstens ist ein Wiederconstruiren, ein Nachconstruiren der vorhandenen Linie, und von diesem bin ich genöthigt anzunehmen, es sei einem nur gleichnissweise vorauszusetzenden ursprünglichen Construiren derselben Linie, auf dessen Wirklichkeit, oder Nichtwirklichkeit ich mich übrigens nicht einlasse, vollkommen gleich" *). Wird nun das von h gleichsam gesetzte e in C weiter betrachtet, so geschieht die Betrachtung in f, und besteht in einem Messen. Dies geschieht nach dem Gesetze des Syllogismus, und ist ein Nachconstruiren des e.

„Sowie also in der ursprünglichen Construction des Triangels die dritte Seite sich bestimmt findet durch die anderen zwei und den eingeschlossenen Winkel; ebenso findet sich in der ursprünglichen Construction ein Gewisses im Bewusstsein, bestimmt durch ein Anderes im Bewusstsein" **). Das Gesetz des Syllogismus in der Anschauung h bedingt das Gesetz des Syllogismus in f, da es e nach diesem Gesetze setzt, und e in f erkannt wird.

„Jeder Mensch ist im Besitze der Grund-Anschauung, die wir soeben beschrieben haben", „so gewiss er auch nur ein Mal in seinem Leben einen einzigen allgemeingültigen Satz, als solchen, nicht etwa bloss nachsagt, sondern mit eigener Ueberzeugung aussagt, oder irgend einem Anderen schlechtweg anmuthet, eine Sache gerade so zu finden, wie Er sie findet; denn wir haben eingesehen, dass diese Nothwendigkeit und Allgemeinheit lediglich von jener Anschauung ausgeht und sich darauf gründet" †). Wer einen allgemeingültigen Satz ausspricht, steht in f, und erkennt e. Das Gesetz aber, nach welchem er in f denkt, stammt aus der Anschauung h, welche nach dem Gesetze des Syllogismus e construirt, so dass f nur dies aus e wieder herausziehen kann.

*) a. a. O. p. 378.
**) a. a. O. p. 378.
†) a. a. O. p. 390.

9. „Aber erhebt sich wohl jeder zum deutlichen Bewusstsein wiederum dieser Anschauung?“ D. h. weiss B + C in f, dass das Gesetz des Syllogismus, wonach in f gedacht wird, aus der Anschauung h stammt?

„Wenigstens folgt dies nicht, so wie die Anschauung selbst, unmittelbar aus dem Factum einer absoluten Behauptung; denn diese wird als schlechthin und auf sich selbst gegründet, ohne weitere Frage nach einem höheren Grunde, und ohne Bewusstsein eines solchen ausgesprochen“. In f wird behauptet; die Behauptung ist ein Satz, oder ein Urtheil; dieses steht in f fest, und es ist in ihm nicht gesetzt, dass die Anschauung in h, indem sie e setzt, der Grund des f ist. „Man muss, um zu diesem Bewusstsein sich zu erheben, erst auf jenes absolute Behaupten selbst reflectiren, und sich Rechenschaft darüber ablegen“. Man muss auf f reflectiren, d. h. es nach e und h zurückbiegen. „Und dieses scheint bei weitem nicht so allgemein und so nothwendig in der Natur des vernünftigen Wesens gegründet zu sein, als das absolute Behaupten selbst, ohne welches beinahe alle Mittheilung und Einverständigung unter den Menschen aufhören würde“. Das Behaupten in f ist absolut nothwendig; allein f nach h zurückzubiegen ist nicht allgemein nothwendig.

„Doch aber könnte jeder die Ueberlegung anstellen, und so sich zum Bewusstsein jener Anschauung erheben“. „Durchaus absprechen kann man keinem Menschen diese Fähigkeit“, „ebensowenig als das Vermögen, moralisch wiedergeboren, oder ein Poet zu werden. Aber ebensowenig kann man — eben weil diese Fähigkeiten und Vermögen ein durchaus Erstes sind, und in keiner laufenden Reihe von Gründen liegen — erklären, warum sie hier sich einstellen, dort wegbleiben. So viel aber lehrt die eben aus Gründen nicht zu erklärende Erfahrung, dass einige Menschen, was man auch immer mit ihnen anfange, und wie man sie auch leiten möge, sich nicht dazu erheben“. Der Grund, warum einige B + C, ihr f nicht nach h zurückzubiegen vermögen, liegt in i, im Vermögen, und ist nicht zu erklären. Das von A durch i nach h geleitete Gesetz des Syllogismus

weiss der aus A deducirende Wissenschaftslehrer zu erklären; aber hier tritt ausser diesem Gesetze noch ein anderes Etwas, in jenem Gesetz nicht enthaltenes ein, was in der lebendigen Individualität seinen Grund hat, die individuelle Fähigkeit f auf h zurückzubiegen.

„Aber es ist nicht genug, jene Fähigkeit im Ganzen und Allgemeinen zu haben; man muss zugleich das Vermögen besitzen, die Anschauung festzuhalten, sie in jedem Augenblicke, da man ihrer bedarf, hervorzurufen, sich mit Willkühr in die durchaus eigenthümliche Welt, die sie uns eröffnet, zu versetzen, und in derselben mit gutem Bewusstsein, wo man sei, zu verbleiben". Man muss nicht nur die Fähigkeit haben, f auf h zurückzubringen, sondern auch in h zu verbleiben. „Diese Freiheit des Geistes wird bloss durch anhaltende Uebung erworben".

10. „Ferner, schon zum systematischen Denken als solchem", in f, „gehört die Freiheit des Geistes, mit absoluter Willkühr seinem Denken die Richtung zu geben; auf diesen Gegenstand es zu heften, und es über demselben zu erhalten, bis er hinlänglich für unsere Absicht bearbeitet ist, und von allem Anderen es abzuziehen, und das Andringen desselben von sich abzuhalten. Diese Freiheit wird dem Menschen nicht angeboren, sondern sie muss durch Fleiss und Uebung der zum ungebundenen Herumschweifen geneigten Natur abgedrungen werden". Der Grund des f liegt in i, und die Fähigkeit in i dem Denken, welches erst in C eintritt, die Richtung zu geben, muss dem e abgerungen werden. Dazu hat das Individuum „nichts, als sich selbst und seine freie Reflexion. Diese soll es nun durch eine lange Reihe hindurch tragen, bei jedem neuen Gliede alles Vorhergehende bestimmt gegenwärtig haben; und bei dieser Festigkeit dennoch die ganze Reihe hindurch zugleich auch im Schweben bleiben", in h, „und keine Bestimmung ganz abschliessen, indem es bei jedem folgenden Gliede alle vorhergehenden wiederum weiter wird bestimmen müssen. Es leuchtet ein, dass bei ihm nicht bloss das gewöhnliche Vermögen der Aufmerksamkeit und Selbsthätigkeit des Geistes, sondern zugleich die habituell gewordene Fähigkeit vorausgesetzt werde, seinen ganzen Geist vor sich hin-

zustellen und zu fixiren, und in demselben auf das feinste, oder gröbste, zu sondern, zusammenzusetzen, und das Zusammengesetzte wieder zu sondern, mit fester unverrückter Hand, und mit der Sicherheit, dass stets Alles ihm so bleibe, wie er es gelassen hat. Es leuchtet ein, dass dieses nicht bloss ein höherer Grad, sondern eine ganz neue Art von Geistes-Arbeit sei, dessen gleichen es zuvor nicht gegeben; dass die Uebung für diese Arbeit wohl nur an dem einzigen vorhandenen Gegenstande derselben erworben werden könne, und dass selbst die anderwärts sattsam geübten und gewandten Denker Zeit und Fleiss brauchen werden, um in dieser Wissenschaft sich festzusetzen" *). In i muss das Vermögen sein, das syllogistische Denken in f so fein zuzuspitzen, dass das Gesetz des Syllogismus auf das des Satzes zurückgeführt wird. Das Denken nach dem Gesetze des Satzes ist aber ein anderes, als das nach dem Gesetze des Syllogismus, letzteres steht in f, ersteres in g, und entsteht, indem i sich vor sich hinstellt, und sich anschaut, denn indem g das i anschaut, schaut es alle in dem i enthaltenen Momente, h, e und f. Der Grund dieses Vorschreitens nach g liegt aber in der Aufmerksamkeit und Selbsthätigkeit des i.

11. Ist aber in i die nöthige Aufmerksamkeit vorhanden, so kann das Individuum die W. L. leicht lernen. „Es ist hinwiederum von einer anderen Seite nichts leichter, als das Studium dieser Wissenschaft, sobald einem nur der erste Lichtschimmer über dieselbe aufgegangen ist. Sie setzt durchaus keine Vorkenntnisse von irgend einer Art, sondern nur die gewöhnliche Geistes-Uebung voraus. Sie spannt den Geist nicht ab, sondern stärkt und belebt ihn. Sie ist dem Menschen nicht angeboren, so wie seine fünf Sinne, sondern man gelangt nur dadurch zu ihr, dass man sie irgend einmal in seinem Leben ordentlich studirt" **). Man „muss sie studiren und wieder studiren, bis man sie zu seiner eigenen Erfindung gemacht hat"; man „muss sie selbst erfinden" †). Dies aber hängt ab „vom Willen" ††); nicht, „dass man liest, um zu

*) a. a. O. p. 392. 393.
**) a. a. O. p. 393.
†) a. a. O. p. 387.
††) a. a. O. p. 382.

wissen, was der Verfasser gedacht und gesagt hat, sondern dass man selbst denkt, und wenn es der Himmel geben wollte, gerade so denkt, wie jener gedacht hat, das man mit Aufmerksamkeit liest". „Du" (Leser) „musst mit deinem Verstande herausrücken, und ihn dem Meinigen zum Kampfe gegenüberstellen" *). Indem Fichte also nach i die Aufmerksamkeit verlegt, setzt er noch ein Etwas, welches von dem Gesetze des Syllogismus, welches von A nach i, und von i nach h, nach e, nach f und g geleitet wird, verschieden ist; in dem lebendigen Individuum ist noch ein Mehr gesetzt, als im philosophischen Gotte selbst.

12. Der Ungelehrte B + C hat sich also wie der Wissenschaftslehrer in i zu stellen, und die Constructionen nachzumachen, welche der Wissenschaftslehrer ihm vormacht. „Es ist in einer gewissen Rücksicht der Wissenschaftslehrer selbst, der sein System des Bewusstseins erzeugt; das doch in einer anderen Rücksicht sich selbst erzeugt. Der erstere nämlich giebt die Veranlassung und Bedingung des Selbsterzeugens her. Indem er aber denkt und construirt, was er beabsichtigte, entsteht ihm etwas Anderes, das er keineswegs beabsichtigte, schlechthin nothwendig, und begleitet von der evidenten Ueberzeugung, dass es allen vernünftigen Wesen ebenso entstehen müsse **). Der Wissenschaftslehrer und jeder, welcher die W. L. studirt, geht von i nach g vor; dies g ist das abstracte, oder gedachte i, etwas anderes als i; dies in g gedachte i ist A, welches durch kighfed sich selbst erzeugt. Dies A entsteht dem Individuum B + C in seinem Fortschreiten von i nach g; sein Fortschreiten geschieht durch den Syllogismus, welches von der Ueberzeugung in i begleitet wird, dass es alle vernünftigen Menschen eben so machen.

Fichte setzt also, dass A durch ki das Grundbewusstsein ighfe setzt, dass dies kighfed durch das Fortschreiten von i nach g in g erkannt wird. „Ob wirklich eine solche ursprüngliche Construction des Bewusstseins vor allem Bewusstsein vorher vorgegangen, darauf lässt der Wissenschaftslehrer sich nicht ein; ja diese Frage ist für ihn völlig ohne Sinn". Ob

---

*) a. a. O. p. 329. **) a. a. O. p. 368.

A durch ki das ighfe gesetzt hat, ehe i nach g vorgeht, und A denkt, auf diese Frage lässt sich der Wissenschaftslehrer nicht ein, ihm entsteht A nur, indem er von i nach g vorgeht. „Das Urtheilen wenigstens ist ein Nachconstruiren, so wie beim Geometer das Messen. Dieses muss mit einem gleichnissweise vorauszusetzenden, ursprünglichen Construiren des Beurtheilten übereinstimmen, und stimmt ganz sicher damit überein, wenn richtig geurtheilt wird". Das Urtheilen in C ist ein Nachconstruiren des in i gesetzten, und dies muss übereinstimmen mit dem ursprünglichen Construiren des von ki gesetzten i, welches ighfe setzt. „Dies, und weiter nichts, soll der Anspruch der W. L. auf eine Gültigkeit auch noch ausser ihr selbst, für das wirkliche Bewusstsein im Leben bedeuten" *). Denn indem der Wissenschaftslehrer das i in g denkt, denkt er A, welches durch ki das i setzt; der ganze Inhalt des i wird also in g gedacht; und da das in g gedachte i das A ist, so kann in i nichts weiter sein, als was in A war, und in g gedacht wird. Nur die Aufmerksamkeit kommt noch in i hinzu.

13. Fichte hat jetzt jede Erschütterung, welche sein philosophisches System durch den Atheismusstreit erfahren hat, genau angegeben; wir haben die Erschütterung sowohl am Principe, als auch an den inhaltsvolleren Bestimmungen beobachtet; wir haben ferner gesehen, wie er das erschütterte Begriffssystem zu einem neuen Ganzen zusammenfügt, und die abstracten Gegensätze des Principes mit dem inhaltsvollsten, mit dem Gegensatze des Gelehrten und des Ungelehrten in Beziehung setzt. Dieser geschichtliche Gegensatz, welcher beim Philosophen zwar eine trübe Färbung durch seine philosophischen Illusionen erhalten hat, ist für seine fernere philosophische Thätigkeit bestimmend geworden. Die W. L., das Wissen, ist nicht mehr selbst Zweck, sondern sie soll dienstbar sein, um den Ungelehrten zur Höhe des Gelehrten zu erheben. Das lebendige Individuum ist also Zweck, nicht mehr das Wissen, das philosophische Phrasendreschen.

Auf den Gegensatz lebendiger Individuen, des Gelehrten und des Ungelehrten, bezieht Fichte sein philosophisches

---

*) a. a. O. p. 379.

System. Das Princip desselben, das Schema, wird so aufgefasst, dass dieser Gegensatz die wesentlichste Bestimmung desselben ist, und damit hat der ganze Begriffsinhalt seiner Philosophie diese Beziehung erhalten. Diesen Begriffsinhalt auf jenen Gegensatz zu beziehen, darin besteht Fichte's Thätigkeit in seiner zweiten philosophischen Periode. Die Vorbereitung derselben ist also jetzt vollendet.

Allein um in die zweite philosophische Periode einzutreten, war noch eine ungewöhnliche Geistesarbeit erforderlich. In dem sonnenklaren Berichte an das grössere Publicum über das Wesen der neuesten Philosophie von 1801 waren nur die allgemeinsten Umrisse des neuen Systems gegeben; um dies selbst aufzustellen, musste Fichte alle Modificationen zusammenfassen, welche sein System im Atheismusstreite erfahren hatte, alle Consequenzen ziehen, und diese Arbeit war erst 1804 vollendet. Erst mit der W. L. von 1804 steht Fichte fest in seiner zweiten philosophischen Periode. Welche geistige Anstrengung es ihn gekostet hat, diese W. L. zu entwerfen, und sich damit in seiner zweiten Periode festzusetzen, geht aus einem Briefe an Schiller vom Jahre 1803 hervor, in welchem er ihn ersucht, eine Hypothek von 1100 Thlr. auf ein, ihm früher in Jena zugehöriges Haus für 1000 Thlr. baar zu verkaufen. „Drei Jahre unablässiger Arbeit an der Wissenschaftslehre, fast ohne alles lucrative Geschäft, bei der absoluten Unmöglichkeit, jene Meditations-Reihe zu unterbrechen, wenn sie nicht ganz aufgegeben werden sollte, haben das Wenige, was uns übrig geblieben, aufgezehrt; noch bin ich in denselben Meditationen befangen, und ich sehe höchst unangenehmen Störungen entgegen, wenn ich mir nicht noch gegen ein Jahr sorgenfreie Musse verschaffen kann“ *). Das Product dieser Meditationen war dann die W. L. von 1804.

*) Schiller's und Fichte's Briefwechsel. Herausgegeben v. J. H. Fichte. Berlin. 1847. p. 63.

Dritter Abschnitt.

Fichte's zweite philosophische Periode.

---

1. Wir haben die Uebergangsperiode Fichte's ausführlicher behandelt, weil sie uns die seltene Erscheinung gewährt, die Genesis einer neuen Philosophie zu beobachten. Die ganze philosophische Tradition, deren systematische Ordnung wir in der ersten Periode kennen gelernt haben, geräth in Gährung, und in diesem Gährungsprocesse lagern sich neue Begriffsbestimmungen ab. Fichte beobachtet sich in diesem Processe sehr scharf, und zeigt uns sogleich an, sobald in ihm ein neuer Begriffsniederschlag erfolgt ist. Nur dadurch ist es uns möglich geworden, zu ermitteln, wie eine Veränderung des Systems nach der anderen eintritt, und endlich die einzelnen Momente des erschütterten Begriffssystemes zu einem neuen Ganzen sich zusammenschliessen.

Fichte lässt uns hier einen Process beobachten, welcher sich bei den meisten Philosophen der Beobachtung entzieht. Sie verarbeiten in der Regel die philosophische Tradition in ihrer Zelle für sich, und verkünden erst nachher, wenn sie daraus ein neues System gemacht haben, was daraus geworden ist. Von dem geistigen Processe, durch welchen ihr System entstanden ist, lassen sie uns selten etwas sehen, weil sie meistens gar nicht die Fähigkeit haben, sich in diesem Processe zu beobachten, und in ihm die einzelnen Momente der Genesis zu unterscheiden. Fichte aber hat dies vermocht, und hat uns darüber genaue Mittheilung gemacht.

Der Fortschritt, welchen er durch den Uebergang aus seiner ersten philosophischen Periode in die zweite macht,

ist auch gar nicht so unbedeutend. Die Veränderung dringt bis ins philosophische Princip hinein, und ist wenigstens so bedeutend, als diejenige, welche Hegel später, welche Fichte gemacht hat, als er die Kantische Philosophie in die W. L. von 1794 umgoss. Wem dieser Fortschritt geringfügig scheint, der untersuche nur, in welchem Tempo die Geschichte überhaupt fortschreitet. Der geistige Gehalt, mit welchem die Aufklärer des 18ten Jahrhunderts wirthschafteten, ist ungemein gering, und doch reichte er für ein Jahrhundert aus. In Zeiten, wie die der französischen Revolution ist, wird das Tempo freilich schneller, allein Sprünge kommen auch da nicht vor, und Fichte gerade giebt uns Gelegenheit ein beschleunigtes Tempo zu beobachten.

2. Die Uebergangsperiode war nicht durch einen freien Entschluss Fichte's herbeigeführt, sondern ihm durch den Atheismusstreit aufgedrungen worden, und der Einfluss dieses Streites wirkt in seiner ganzen zweiten Periode fort.

Der Atheismusstreit setzte lebendige Individuen zu einander in Beziehung, und diese Beziehung zwischen lebendigen Individuen ist das Herrschende in seiner zweiten Periode. Fichte der Philosoph, der Träger hellenischer Weltanschauung stand in jenem Streite den Syllogistikern, den Trägern römischer Weltanschauung feindlich gegenüber; zu dem grossen Publicum jedoch stand er in freundlicher, sittlicher Beziehung. Dieses sittliche Verhältniss zum Publicum wird für seine Thätigkeit bestimmend: er will vor ihm seine Wissenschaftslehre rechtfertigen, es zu derselben erheben: dies Bestreben giebt seiner zweiten Periode ihren Charakter. Dieser Zweck zeigt sich äusserlich darin, dass die Schriften seiner zweiten Periode aus Vorträgen vor einem gemischten Publicum entstanden sind, dies zeigt sich an ihrer populären Form. In seinen populär-philosophischen Schriften sucht Fichte den Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten zu vermitteln; diesen weltgeschichtlichen Gegensatz bearbeitete er, und dies Bestreben giebt ihnen eine viel höhere Bedeutung, als seinen rein-philosophischen Schriften der ersten Periode.

Wie verschieden die nach Fichte's Tode 1814 eintretende Restaurationsperiode von der war, in welcher Fichte obigen Zweck verfolgte, zeigt sich entschieden an Hegel's Urtheil über Fichte's populär-philosophische Schriften: „In seinen späteren populären Schriften hat Fichte Glaube, Liebe, Hoffnung, Religion aufgestellt, ohne philosophisches Interesse, für ein allgemeines Publicum, eine Philosophie für aufgeklärte Juden und Jüdinnen, Staatsräthe, Kotzebue" **). Hegel, der seine Zeit sehr wohl verstand, verstand von den populären Bestrebungen Fichte's gar nichts. Hegel ist wieder der Philosoph, welcher oben im Korbe sitzt, und seinen Zeitgenossen zuruft: Seht her *περιφρονῶ καὶ ἀεροβατῶ.* — Fichte versuchte sich in der Praxis, im Leben seines Volkes, und das ist mehr werth, als philosophisches Phrasendreschen.

3. Die Thätigkeit Fichte's in seiner zweiten philosophischen Periode ist aber durch seine philosophische Auffassung des Atheismusstreites bedingt. Fichte reducirt ihn auf sein Schema, und behandelt ihn diesem gemäss.

Im Atheismusstreite standen sich die Träger römischer und hellenischer Weltanschauung gegenüber; jene durch das Gesetz des Syllogismus und durch gewisse, als wahr vorausgesetzte Sätze bestimmt; diese durch das den Syllogismus begründende Gesetz des Satzes bedingt, welcher seinen Inhalt durch die lebendige sittliche Individualität erhält. Durch diesen Gegensatz der Individuen wurden aber auch Elemente seiner eigenen Philosophie in einen Gegensatz gebracht, welche bisher friedlich neben einander campirt hatten, denn das Rechtssystem des Philosophen war Ausdruck römischer, seine Sittenlehre Ausdruck hellenischer Weltanschauung.

Die philosophische Tradition vor Fichte bestand aus drei Elementen, aus dem, römischer Weltanschauung gemässen, Naturrecht, aus der, hellenischer Weltanschauung gemässen, Sittenlehre, und aus der Wissenschaft von der beiden gemeinsamen syllogistischen Form, aus der Logik.

*) Hegel, Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von Michelet. Berlin. 1836. Th. 3. p. 640.

Fichte hatte in seiner ersten Periode den Syllogismus auf den Satz reducirt, aus der Logik die Wissenschaftslehre gemacht, welche das Naturrecht und die Sittenlehre als ihre beiden Wissenschaften umfasste, denn das Gemeinsame derselben war der Satz, oder der hypothetisch angenommene Satzfabrikant, die Vernunft, und die dadurch begründete syllogistische Verbindung.

Im Atheismusstreite traten nun die Vertreter römischer Weltanschauung mit dem Vertreter hellenischer Weltanschauung in einen Gegensatz. Dieser Gegensatz musste nothwendig auch in das philosophische System Fichte's eindringen und das Rechtssystem in einen Widerspruch mit der Sittenlehre bringen, denn die Erschütterung seines philosophischen Bewusstseins ergriff, sowohl das philosophische Princip, als auch die philosophischen Wissenschaften. Fichte behandelt daher in allen Schriften seiner zweiten Periode diesen Gegensatz und sucht den Widerstreit zu lösen. — Zu wessen Vortheil er den Streit lösen musste, dazu hatte er im Atheismusstreite die Bestimmung erhalten. Fichte, von den Motiven seiner Sittenlehre bestimmt, stand den Trägern römisch-juristischer Weltanschauung gegenüber, und vergab den Grundsätzen seiner Sittenlehre auch nicht das Geringste; er konnte daher nicht anders, als den Conflict zwischen dem Rechtssysteme und der Sittenlehre zum Vortheil der letzteren entscheiden. Wo die Forderungen des Rechts mit denen der Sittlichkeit in Widerstreit gerathen, muss das Recht der Sittlichkeit weichen; und als sich Fichte in der Anweisung zum seligen Leben mit diesem Gedanken ganz erfüllt hatte, als ihn die weltgeschichtlichen Ereignisse der Jahre 1806 und 1807 ergriffen, kam deutsch-nationale Gesinnung bei ihm zum Durchbruch.

4. Den Conflict des Rechtsprincipes mit dem des Sittlichkeitsprincipes werden wir in Fichte's zweiter philosophischer Periode zu beobachten haben, allein ein Bewusstsein, dass sein Rechtssystem seinem Moralsysteme principiell entgegengesetzt ist, hat Fichte niemals, und kann es nicht haben. Nur der historische Empiriker kann es ermitteln, dass das philosophische Rechtssystem aus der Weltanschauung des Rö-

mers, das Moralsystem aus der des Hellenen hervorgegangen ist, und der Gegensatz ein Gegensatz von Weltanschauungen ist. So wenig aus einem Römer jemals ein Hellene, oder aus einem Hellenen ein Römer werden kann, so wenig kann ein und dasselbe Individuum zugleich dem Rechtssysteme und dem Moralsysteme gemäss handeln. Wer jenem gemäss streng legal handeln will, muss unsittlich handeln; und wer sittlich handeln will, muss in jedem Augenblicke illegal handeln. Da Fichte nicht Empiriker war, so konnte er den Gegensatz nicht als Gegensatz von Weltanschauungen fassen, konnte nur factisch auf Widersprüche stossen, sie aus seiner Gesinnung heraus zum Vortheil des Sittlichkeitsprincipes lösen, aber niemals den Gegensatz als das fassen, was er geschichtlich, d. h. in Wahrheit, ist.

Fichte ist in seiner zweiten Periode noch Philosoph, d. h. er wird von dem Gesetze des Satzes beherrscht. Sein Absolutes ist eine Phrase, und sein sittliches Gefühl wird sogleich in eine Phrase verwandelt, und damit nach dem Gesetze des Syllogismus operirt. Ein, über jede begriffliche Bestimmtheit, Ueberschiessendes, ein lebendiger Volksgeist, ist ihm noch unbekannt. Er muss daher, sowohl seine Wissenschaftslehre, als auch sein Rechtssystem, als auch seine Sittenlehre, oder Religion, wie sie jetzt heisst, aus dem hypothetischen Satzfabrikanten, aus der Vernunft, herleiten. Er wird sich daher des nationalen Gegensatzes des Rechtssystemes und der Sittenlehre nicht bewusst.

5. Aus der Bewusstlosigkeit Fichte's über den nationalen Gegensatz des Rechtssystemes und des Moralsystemes, welche ihn nöthigt, aus seinem Einen philosophischen Principe Beide zu construiren, — entwickelt sich, — in Verbindung mit dem Factum, dass der Gegensatz römischer und hellenischer Weltanschauung ihm im Atheismusstreite entgegengetreten war, — die Form, wie er in seiner zweiten Periode den Gegensatz behandelt. Fichte wird einerseits durch den geschichtlichen Gegensatz bestimmt, andererseits durch sein philosophisches Princip.

Der geschichtliche Gegensatz im Atheismusstreite war ein Gegensatz von Individuen. Diesen Gegensatz musste er

in philosophische Begriffe umsetzen, und dies gab den Gegensatz des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins. In der philosophischen Bestimmung des gemeinen Bewusstseins setzt er seine Gegner, die Träger römischer Weltanschauung, nach f, legt ihnen aber das sittliche Gefühl i zu. Dass Fichte durch sein philosophisches Schema hierzu genöthigt wurde, da kein Individuum in f erkennen könne, ohne dass f durch i bedingt würde, ist oben entwickelt worden. Er war daher durch sein Schema genöthigt, seine Gegner, die Träger römischer Weltanschauung, mit dem Publicum, bei welchem er i ausdrücklich setzte, zusammen zu werfen, und erhielt dadurch ein gemeines Bewusstsein B + f. — Diesem gegenüber stand das Bewusstsein des Wissenschaftslehrers. Wie Fichte in seiner Uebergangsperiode dazu kam, seine W. L. auf i, auf das Princip der Sittenlehre zu gründen, ist entwickelt worden. Seine W. L. fällt daher in der That mit seiner Sittenlehre zusammen, und Fichte selbst ist als B + g bestimmt. — Der geistige Gehalt des gemeinen Bewusstseins besteht also in dem, was römischer Weltanschauung gemäss ist, nur dass das sittliche Gefühl hinzugefügt worden ist. Der geistige Gehalt des philosophischen Bewusstseins besteht in dem, was hellenischer Weltanschauung gemäss ist. — In dem Gegensatze des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins ist also die philosophische Trilogie von Logik, Naturrecht und Moral auf einen einfachen Gegensatz reducirt, auf den Gegensatz römischer und hellenischer Weltanschauung, welcher getragen wird durch lebendige Individuen. Diese Individuen sind einander nicht entfremdet, denn ihnen ist das sittliche Gefühl i gemeinsam, ihre Differenz besteht nur in einer Differenz der Erkenntniss, liegt in C.

6. Das, was Fichte behandelt, indem Er, der Gelehrte, sich an die Ungelehrten wendet, ist ein Gegensatz von Weltanschauungen. Ohne klares Bewusstsein über sein Thun fasst er die weltgeschichtliche Aufgabe des deutschen Volkes, den Gegensatz römischer und hellenischer Weltanschauung durch ein Drittes, durch die eigene Nationalität aufzulösen, als den Beruf des Gelehrten. Die-

ser soll den todten Gebilden dieser Culturvölker durch sein Leben das Leben einhauchen, dessen sie fähig sind; er soll sie geistig reproduciren, um sie aus dem Leben des deutschen Volkes zu entfernen, in welches sie als Normen eingedrungen sind, und dieses zu eigenem, nationalem Leben führen.

Dass Fichte, nachdem er seine erste philosophische Periode vollendet hatte, diese Entdeckung machen konnte, ist dem historischen Empiriker wohl erklärlich. Fichte hat in seiner ersten Periode das Gesetz des Satzes, als das Gesetz des Denkens, entdeckt. In Sätzen reden nur Völker. Der Satz ist aus flectirten Wörtern aufgebaut, und die Rede in Sätzen tritt geschichtlich in demselben Augenblicke ein, wo eine Sprache Flexion erhält, und die Redetheile ausgeprägt werden. Die Völker, welche Flexionssprachen reden, haben diese nicht von Anbeginn geredet, sondern es lassen sich noch Fragmente der Sprache nachweisen, welche durch das Eintreten der Flexion zertrümmert worden ist. Die volksthümlichen Differenzen lassen sich nur bis zu dem weltgeschichtlichen Processe verfolgen, durch welchen die Sprachen Flexion erhalten haben. Man kann daher, wenn man genau redet, nur diejenigen, durch gleiche Sprache verbundenen Individuen, Völker nennen, welche Flexionssprachen reden. Das Eintreten der Flexion ist in der That mit einer Völkerkrisis verbunden, d. h. mit einem solchen geschichtlichen Processe, durch welchen Völker werden. Man könnte daher alle diejenigen Individuen, welche keine Flexionssprachen reden, Menschen nennen. — Mit dem Eintreten der Flexion und des Satzes tritt erst die volksthümliche Differenz ein.

Erst als die Philosophie bis auf das Gesetz des Satzes zurückgeführt worden war, konnte die Entdeckung des Gegensatzes von Volksthümlichkeiten erfolgen, und wie sie bei Fichte erfolgt ist, das zeigt uns der Atheismusstreit.

7. Fichte hat den Gegensatz römischer und hellenischer Weltanschauung entdeckt, und hat ihn, als einen nicht unüberwindlichen gefasst. Dies ist er in der That auch nicht, denn allen Völkern ist der Satz, wie die Flexion, gemeinsam. Die volksthümliche Differenz wird also von einem höheren gemeinsamen Gesetze beherrscht, Römerthum

und Hellenenthum ist daher nicht absolut entgegengesetzt. Ihr Gegensatz kann ferner eine concrete, geschichtliche Lösung erhalten, denn in Fichte's Zeit sind die Träger des Einen, wie des Anderen Glieder Eines Volkes, des deutschen Volkes. Das deutsche Volk ist aber kein abstracter Begriff, sondern ein lebendiges, productives, zu eigenem, geschichtlichem Leben berufenes Volk. In einem solchen Volke ist der Volksgeist stärker, als alle Unterschiede der Erkenntniss, in dem nationalen Einheitsgefühle gehen alle diese Differenzen auf, und werden im Volksleben ihre praktische Bedeutung verlieren, sobald nur die nationale Wissenschaft erstarkt ist, welche es versteht, volksthümliche Unterschiede zu erkennen. Weiss diese Wissenschaft das Fremde richtig auszuscheiden, das Nationale zu pflegen, so wird sie getragen werden von der Gesinnung der Volksgenossen, und das nationale Einheitsgefühl wird, indem es seinem innersten Wesen gemäss das Volksleben gestaltet, zugleich jenen weltgeschichtlichen Gegensatz lösen. Das deutsche Volk hat dazu die Kraft und die Einsicht.

Da Fichte den Gegensatz nur philosophisch zu fassen weiss, so kann er das, den Trägern römischer und hellenischer Weltanschauung, Gemeinsame nicht als den gleichen Volksgeist fassen, sondern es wird ihm zum sittlichen Gefühl, welches er in seiner W. L. wieder zu einem Begriffssysteme umwandelt. — Daher wird der Gegensatz von Individuen ihm zu einem Gegensatze von Begriffen, zu dem des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins. Er kann den Gegensatz nicht durch ein Drittes, einen eigenen, ganz bestimmten Volksgeist vermitteln, welcher in bestimmten Individuen lebendig ist, und durch diese eigene nationale Formen schaffen kann, — sondern er muss den Begriff des gemeinen Bewusstseins in den Begriff des philosophischen Bewusstseins syllogistisch umwandeln, und sich einbilden, dass durch diese begriffliche Umwandlung aus seinen ungelehrten Zuhörern Philosophen würden.

8. Da Fichte's ganze Thätigkeit also noch in ihrer philosophischen Hülle steckt, da er nur Begriffe mit Begriffen verbindet, reiner Sprachbildner ist, so kann er seine un-

gelehrten Zuhörer nicht nehmen, wie sie sind, auf ihre Individualität eingehen, ihre Volksthümlichkeit beleben, sondern er muss sich den Gegensatz des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins erst philosophisch construiren, und dieser Construction gemäss sein Publicum bearbeiten. Dass Fichte bei dieser Bearbeitung selbst immer weiter kommt, dass sie für ihn ein lebendiger organischer Process ist, wird die Entwickelung zeigen. Wir werden ihn hier bis auf den Punct begleiten, wo er innerlich soweit vorbereitet ist, als es philosophisch möglich ist, um zum Bewusstsein deutscher Nationalität zu gelangen. Der Process des Durchbruchs deutsch-nationaler Gesinnung können wir aber hier noch nicht behandeln, da er nicht nur durch Fichte's philosophische Begriffe und sein Schema bedingt ist, sondern ausserdem durch seine lebendige Individualität, und durch weltgeschichtliche Ereignisse, welche ihn ergriffen haben. Wir begleiten ihn bis dahin, wo er aus der philosophischen Welt der Chimäre in die geschichtliche Wirklichkeit, aus der Schule in das Leben eintritt, die philosophischen Quängeleien bei Seite lässt, und frisch weg als Mann von deutscher Gesinnung handelt.

I. Die Construction des philosophischen und des gemeinen Bewusstseins.

1. Fichte behandelt in seiner zweiten Periode den Gegensatz römischer und hellenischer Weltanschauung. Dieser Gegensatz war ihm zuerst im Atheismusstreite entgegengetreten, und in der Uebergangsperiode von ihm auf den des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins reducirt worden. Mit der Construction dieses Gegensatzes beginnt er daher seine zweite Periode.

Der Gegensatz des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins setzt eine philosophisch bestimmte Differenz von In-

dividuen, zugleich aber auch die Möglichkeit, diese Differenz aufzuheben. Die Differenz ist durch die Bestimmung gesetzt, dass Niemand a priori die W. L. besitze, sondern sie erlernen müsse. Die Aufhebung der Differenz ist aber durch die Bestimmung angebahnt, dass Jedermann die W. L. lernen könne, dass er keine Vorkenntnisse mitzubringen brauche, sondern nur Aufmerksamkeit, denn wer mit Aufmerksamkeit das anhöre, was der Philosoph vorsage, und das Vorgedachte nachdenke, werde sich zu der Höhe eines Wissenschaftslehrers erheben. Von der so bestimmten Differenz ging Fichte 1804 aus, als er vor einer Anzahl Ungelehrter in Berlin Vorlesungen hielt, und diese zu der Höhe eines Wissenschaftslehrers zu erheben suchte. Der Erfolg seines Bestrebens hing, seinen philosophischen Voraussetzungen zufolge, von der Aufmerksamkeit seiner Zuhörer ab; er begann daher mit der Aufforderung, ihm „ganze, volle Aufmerksamkeit" *) zu schenken. Der Zweck dieser Aufmerksamkeit ist „die eigene, freie Nacherfindung", weil „ohne diese freie Reproduction des Vortrages der W. L. Niemand von den Vorlesungen einen Nutzen haben kann" **).

2. Als seinen Zweck giebt Fichte an, dass er „Philosophie oder W. L. vortragen" wolle. „Um aber davon auszugehen, was Jeder zugeben wird, und so von ihr zu reden, wie Andere von ihr reden", frägt er, „nach der Regel der Definition, zuvörderst nach ihrem Genus". Als ihr Genus bestimmt er „die Wahrheit", und diese definirt er, als „die absolute Einheit und Unveränderlichkeit der Ansicht", da „die Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit der Ansicht es nicht" sein könne. Dann aber bestimmt er aus dieser Definition, „mit Weglassung des Zusatzes der Ansicht, das Wesen der Philosophie also: Alles Mannigfaltige, (das sich uns denn doch in der gewöhnlichen Ansicht des Lebens aufdringt,) zurückzuführen auf absolute Einheit" ***). In dieser Definition setzt Fichte: Es ist Mannigfaltiges: es ist Einheit: es ist

*) W. L. von 1804. Nachgelassene Werke. Herausgegeben von J. H. Fichte. Bonn 1834. Th. 2. p. 123.

) a. a. O. p. 100. *) a. a. O. p. 92. 93.

Beziehung des Mannigfaltigen auf die Einheit, so dass jenes auf diese zurückgeführt werden kann. Uebersetzen wir uns dies in Fichte's Sprache von 1794, so heisst es: Es ist der Satz des Widerspruchs: es ist der Satz der Identität: es ist der Satz des Grundes. Diese drei Sätze sind also in obiger Definition der Philosophie gesetzt.

Die philosophische Deduction geht vom Mannigfaltigen aus, und zwar von der Bestimmung „Kant's, dass das Absolute in das Sein, in das todte Ding an sich, gesetzt werde". Hiergegen wendet er ein, dass „es nicht darauf ankomme, wie man dieses Sein nehme, sondern wie man es innerlich halte und fasse". „Nun kann jeder, wenn er sich nur besinnen will, inne werden, dass schlechthin alles Sein ein Denken oder Bewusstsein desselben setzt: dass daher das Sein immer nur die eine Hälfte zu einer zweiten, dem Denken, sonach Glied einer ursprünglichen und höher liegenden Disjunction ist, welche nur dem sich nicht Besinnenden und flach Denkenden verschwindet. Die absolute Einheit kann daher eben so wenig in das Sein, als in das ihr gegenüberstehende Bewusstsein; eben so wenig in das Ding, als in die Vorstellung des Dinges gesetzt werden: sondern in das Princip der absoluten Einheit und Untrennbarkeit beider, das zugleich das Princip der Disjunction beider ist, und welches wir nennen wollen reines Wissen, Wissen an sich, also Wissen durchaus von keinem Objecte; — zum Unterschiede von Bewusstsein, das stets ein Sein setzt, und darum nur die Eine Hälfte ist" *). Fichte setzt: Es ist ein Sein B: es ist ein Denken C: die Wahrheit aber ist die Einheit von B und C, und der Grund dieser Disjunction, d. i. A. Dies A ist reines Wissen, Einheit, die Differenz liegt in B und C und heisst Bewusstsein.

Nun aber soll die Differenz aus der Einheit hervorgehen; es fragt sich also, wo die Zeugung der Zweiheit aus der Einheit vor sich geht? Fichte sagt: „Die W. L. setzt das Absolute weder in Sein noch Bewusstsein, sondern in das Band beider" **). Nach dieser Bestimmung wären wir berechtigt,

---

*) a. a. O. p. 95. **) a. a. O. p. 101.

das Band beider allein in A zu setzen; allein Fichte weist uns noch eine andere Stelle desselben, wenn er sagt: „Der Standpunct der W. L. ist eine Synthesis a priori, weder Sonderung, noch Einheit findend, sondern beide erzeugend in demselben Schlage“ *). Dieser gefundene Standpunct kann nicht A sein, sondern muss in B liegen; und wenn ihn Fichte als „reines Licht“ bestimmt, „welches in sich selbst sich als Genesis zeigt“ **), so erhellt, dass es i ist. Dies wird noch klarer, wenn es weiter heisst: „Der Mittelpunct ist das reine Licht, soll es zu diesem wirklich kommen, so muss der Begriff gesetzt und vernichtet, und ein an sich unbegreifliches Sein gesetzt werden“ ***). Der Begriff steht in C, folglich muss das reine Licht in i stehen. Es soll ferner das Sein e unbegreiflich sein: es muss also ursprünglich B + C, oder die von A abgerissene Projection ighfe gesetzt sein, denn dann ist e unbegreiflich, weil ein ki fehlt, welches einen Anstoss in C erführe; es ist nur ein ig vorhanden, welches in h angestossen wird.

3. Der Ausgangspunct Fichte's ist also i, das reine Licht, zu welchem der Begriff gesetzt werden soll, da i nothwendig nach C strebt. „Wie geschieht das?“ „Ich denke doch wohl wir, die wir hier zugegen sind, waren es, welche einsahen“. Die Wir sind Fichte, der Philosoph B + g, und seine Zuhörer B + f. „So viel ich denke, und wir uns erinnern, ging dieses so zu, dass wir die Begriffe und Prämissen, von denen wir ausgingen, frei construirten“ †). Der Philosoph, wie die Ungelehrten sind B + C, gehen also von i nach C vor. „Das, was wir uns construiren, ist aber das Wesen des Wissens“ ††); es war in Wahrheit ein von A gesetztes i. Dies wurde aber gefunden, indem wir von i nach C fortgingen; „nur im lebendigen Sich-Darstellen als absolutes Einsehen ist das Licht“ †††); i ist nur, sofern es nach C vorgeht.

---

*) a. a. O. p. 116.
**) a. a. O. p. 118.
***) a. a. O. p. 119.
†) a. a. O. p. 120.
††) a. a. O. p. 109.
†††) a. a. O. p. 138.

Durch das Vorgehen des Lichtes von i nach C ist aber aus ihm, welches zunächst Einheit war, Zweiheit geworden: „Wir haben zwei verschiedene Weisen des Lichtes dazusein und zu leben: die Eine mittelbar und äusserlich im Begriff, die zweite schlechthin unmittelbar durch sich selber" *); das Licht ist unmittelbar in i, und vermittelt in C als Begriff.

Da das Licht also einmal ist, das zweite Mal zum Denken wird, so „ist die Urdisjunction in Sein und Denken". Das Sein steht in e, das Denken in C: folglich spaltet sich i ursprünglich in C und e, und es ist die Projection ighfe gesetzt. „Das Licht lebt schlechthin, heisst: es spaltet sich durchaus ursprünglich in stehenden, jedoch oben als Begriff vernichteten Begriff und Sein. Dieser Disjunction kann die Einsicht folgen, wie sie ihr jetzt von unserer Seite folgt: Nachconstruirend, von der Spaltung eben in Begriff, als Begriff, und Sein, als Sein: doch aber stehen lassen müssend, als ihr undurchdringlich, die innere Spaltung selber; was nun erst, ausser der schon oben gefundenen, sehr wohl begriffenen Form der Unbegreiflichkeit, einen ewig unbegreiflich bleibenden materialen Inhalt des Lichtes als reine Einheit giebt" **). Fichte hat gesetzt ein i, welches reine Einheit ist, und ein i, welches sich in eine Zweiheit gespalten hat. Das letztere i setzt B und dadurch e, ist also ein i, dem ein e gegenübersteht, und das nach C vorgeht. Dieses gespaltene reine Licht i ist das ursprünglich gesetzte, es ist B + C das Individuum, und in diesem B + C kann das Individuum sich selbst, d. h. B + C nachconstruiren.

4. Dies B + C ist aber durch das reine Licht i, welches mit keinem e behaftet ist, gesetzt: „Das Licht schlechthin durch sich lebt", „das heisst, es spaltet sich schlechthin in S (Sein) und D (Denken). Aber schlechthin durch sich heisst auch, unabhängig von aller Einsicht, und absolut negirend die Möglichkeit der Einsicht", im reinen i, welchem C und e fehlt. „Nun ist von uns gesehen und eingesehen worden, dass das Licht in S und D sich spalte: sonach liegt die Spaltung als solche gar nicht einmal im Lichte, sondern in

*) a. a. O. p. 149.

**) a. a. O. p. 149. 150.

der Einsicht des Lichtes“, nicht im reinen i, sondern in C. „Was bleibt denn nun also übrig? Das inwendige Leben des Lichtes selber, von sich, aus sich, durch sich, ohne alle Spaltung, in reiner Einheit; das eben nur im mittelbaren Leben ist und sich hat, und sonst nirgends“. „Es ist das eben nicht Einzusehende der vollendeten, und sich bis in die Wurzel durchdringenden Einsicht übrig Bleibende, darum für sich bestehen Sollende“; d. h. „das Licht, welches Eins ist mit der Realität, und die Realität geht in ihm auf; und diese ganze Realität als solche, ihrer Form nach, ist überhaupt nichts mehr, als die Grabstätte des Begriffes, der am Lichte sich versuchen wollte“. Von dem ganzen B + C ist also nichts übrig geblieben, als das gegensatzlose i, als die Quelle der ganzen Projection ighfe.

„Es ist sichtbar, dass unsere ganze Untersuchung einen neuen Standpunct genommen hat, und wir tiefer eingedrungen sind in den Kern. Das Licht, das vorher nur in seiner Form, als sich selber machende Evidenz eingesehen wurde, daher auch nur ein blosses formales Sein setzte: ist in sich zum einigen lebendigen Sein, ohne alle Disjunctionsglieder geworden. Was wir vorher für Urlicht hielten, hat sich nun verwandelt in blosse Einsicht und Stellvertretung des Lichtes, und es ist jetzt nicht bloss vernichtet der für einen Begriff anerkannte Begriff, sondern auch L (Licht) und S (Sein)“. Was wir für Urlicht hielten, war das nach C fortschreitende, und e setzende i; dies i ist nun auf das reine, gegensatzlose i reducirt worden. „Wir haben eine absolute Realität am Lichte selber, aus welchem vielleicht sowohl das scheinbare Sein“ e; „als sein Nichtsein vor dem absoluten sich dürfte begreiflich machen“ *). Das hier in B + C gesetzte reine gegensatzlose i ist dasselbe, was k ist; es ist daher kein ruhendes A, sondern, wie k, ein setzendes, fortschreitendes. Sofern es dem k in A gleich ist, ist es Einheit, sofern es, wie k, welches durch ki u. s. w. setzt, fortschreitet und ighfe setzt, ist es Zweiheit. Das i ist also Einheit und Zweiheit zugleich.

---

*) a. a. O. p. 150. 151.

5. Das so bestimmte Licht, welches dem A gleich ist, hat aber in sich nur solche Momente, als in B + C vorkommen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil B + C auf das reine, gegensatzlose i, welches dem A gleich ist, reducirt worden ist. „Wir leben unmittelbar im Lebensacte selber; wir sind daher das Eine ungetheilte Sein selber, in sich, von sich, durch sich, das schlechthin nicht herausgehen kann, zur Zweiheit" *), das reine, gegensatzlose i. Diese Einsicht aber haben Wir, d. h. „ein in sich selber lebendes Wir" **). „Durch diese Einsicht werden wir aber selbst zum Sein, und können nicht mehr zum Sein herausgehen, weil das Sein nicht aus sich herausgehen kann" †). Wenn das Individuum B + C vom reinen gegensatzlosen i nach C vorgeht, und dort denkt, so muss schon die Projection ighfe gegeben sein, d. h. es muss von A durch ki schon ighfe gesetzt, ein Individuum gegeben sein.

„Nun aber springt unmittelbar mit dieser Einsicht ein anderes objectivirendes Bewusstsein — denn damit es dazu komme, bedarf es noch des in der Mitte liegenden sich Besinnens — wohl aber die Möglichkeit eines objectivirenden Bewusstseins, das Wir selber, heraus" ††). Bisher ist von B + C nur insofern die Rede gewesen, sofern i nach C vorgeht; jetzt kommt die Bestimmung hinzu, dass durch den Anstoss in h die Erkenntniss in C eine doppelte wird, die in f und die in g. Indem nun i in g gedacht wird, wird das reine gegensatzlose, von k gesetzte i gedacht, dies ist aber noch das reine, durch den Anstoss nicht getrübte A.

„Was den Inhalt dieser neuen Objectivirung betrifft, so ist klar, dass sie gar nicht eine Disjunction in der Sache selber, wie die erste zwischen dem realen Sein und absoluten Nichtsein, sondern nur die blosse Wiederholung und zweimalige Setzung eines und desselben, in sich völlig geschlossenen, alle Realität in sich befassenden, und darum an sich völlig unveränderlichen Ich oder Wir bei sich führt; daher dem Urgesetze des im Wesen nicht aus sich Heraus-

*) a. a. O. p. 206.

**) a. a. O. p. 206.

†) a. a. O. p. 208.

††) a. a. O. p. 208.

gehens nicht widerspricht". Gegeben war B + C; dies war reducirt auf ein reines gegensatzloses i, welches sich ursprünglich gespalten hat, so dass es Sein und Denken geworden ist. Das Individuum B + C, welches B + C auf jenes reine gegensatzlose i reducirt hat, geht nun abermals von i nach C vor. Dadurch entsteht in C kein Anstoss in h, denn dieser ist schon vorhanden, sondern das Bewusstsein des Gegensatzes der Erkenntniss in f und g. Da der Ausgangspunct das reine, gegensatzlose i ist, so wird dieses zunächst in g gedacht, und da das so bestimmte i dem k identisch ist, so wird in g das A gedacht, wie es durch ki setzt. Das Individuum B + C, welches in g das reine gegensatzlose i denkt, denkt also, wie A durch ki das kighfed setzt, und steht dem Individuum B + C gegenüber, welches nicht in g denkt.

6. Der entwickelte Gegensatz im Erkennen wird nun so deducirt: „Wir haben die reine Vernunft- oder Wissenschaftslehre kennen gelernt"; dadurch haben wir „eine Einsicht gewonnen" *). Jetzt „wollen wir unsere Einsicht selbst wieder genetisch machen" **). In seiner ersten Periode leitete Fichte die Mannigfaltigkeit e in die Einheit, und diese Einheit war A; jetzt leitet er ebenfalls die Mannigfaltigkeit in die Einheit; aber diese Einheit ist i. Dies i geht nach g vor, und in g erhebt sich eine neue Nachconstruction des ursprünglich von A durch ki gesetzten ighfe, welches, zum Unterschiede von der Nachconstruction des Wissenschaftslehrers, die Sichconstruction genannt wird.

Auf Grund jener Einsicht erhebt Fichte nun in g die Frage: „Welches war die Bedingung der gewonnenen Einsicht? Offenbar die, dass eine ideale Sichconstruction des Seins wenigstens problematisch vorausgesetzt werde" †), dass der Einsicht des B + C in g, von einer durch A gesetzten Construction des B + C, eine Construction des B + C vorausgesetzt wurde, in welcher das reine gegensatzlose i, d. i. k sich als B + C setzt. „Durch die Voraussetzung jener idealen Sichconstruction ohne allen Grund, also durch diese von uns

*) a. a. O. p. 213.
**) a. a. O. p. 216.
†) a. a. O. p. 216.

selber, der W. L., zu vollziehende Projection, war bedingt die absolut sich uns aufdringende Einsicht, dass die ideale Sichconstruction im absoluten Wesen selber begründet sein müsse", (dass die Construction des B + C, durch das reine gegensatzlose i, bedingt sei durch das Wesen des A, denn das reine gegensatzlose i ist gleich k). „Und so ist das Princip an seinem Bedingten gefunden", (an i ist k, das Princip, gefunden), „und die dadurch erzeugte höhere Einsicht lässt sich in folgendem Satze fassen: Soll es zu der absoluten Einsicht" in g „kommen, dass u. s. w.: so muss eine solche ideale Sichconstruction absolut factisch gesetzt werden. — Die Erklärung in unmittelbarer Einsicht ist bedingt durch die absolut factische Voraussetzung des zu Erklärenden" *). Die Erklärung des B + C in g, aus einem vorausgesetzten Setzen des A vermittelst ki, ist bedingt durch ein factisch gegebenes B + C.

7. „Hier bleibt indess noch Alles problematisch. Wenn eingesehen werden soll, so muss u. s. w. Soll denn nun absolut und kategorisch das Letztere gesetzt werden?" „In diesem problematischen Soll als unserer dermaligen höchsten Spitze ist Alles zusammengedrängt" **). Fichte hatte vorausgesetzt, dass i in g erkannt werden solle, und aus dieser Position geschlossen; jetzt fragt er nun: soll denn in g erkannt werden? d. h. soll i nach g vorgehen? Jenes Soll, die Nothwendigkeit von i nach g vorzugehen, liegt also in i.

Ob es ein solches Soll giebt, ermittelt Fichte durch abstractes Denken, also in C. Zunächst bestimmt er dieses Soll: „Das Soll trägt durchaus alle Kennzeichen des im Grundsatze eingesehenen Seins an sich, ein innerlich lebendiges von sich, durch sich, in sich, schaffend, und tragend sich selber, reines Ich u. s. f." †). Sodann abstrahirt er von e und f, und setzt: „Nach der Abstraction von der höchsten Verstandeseinheit bleibt übrig ein Wissen schlechthin, reines Licht, oder reine Vernunft an sich". „Diese reine Vernunft ist eben so unmittelbar inneres Sein und mit ihm durchaus Eins" ††). „Daher ist klar, dass das Licht, oder die Vernunft, oder das absolute

*) a. a. O. p. 218.
**) a. a. O. p. 218.
†) a. a. O. p. 219.
††) a. a. O. p. 233.

Sein, welches alles Eins ist, sich nicht setzen kann, ohne sich zu construiren, und umgekehrt; dass daher in seinem Wesen beides zusammenfällt, und durchaus Eins ist, Sein und Selbstconstruction, Sein und Wissen von sich" *). Wenn f alles e als Einheit denkt, so wird das Denken in f zum Denken in h, und ist als Verstandeseinheit die Vernunft oder A, welches nothwendig durch ki das reine gegensatzlose Licht, oder i setzt. In A ist also das Sein e als absolutes Sein, das Licht i als absolutes Licht, das vernünftige Denken in h als absolute Vernunft. Und dieses absolute A ist ein nothwendiges Construiren von k aus: folglich muss das von ki gesetzte reine gegensatzlose i in C nothwendig gedacht werden, und dies nothwendige Denken ist das Denken in g, oder das der W. L.

8. Es ist hierdurch „die Einsicht, dass das Sein sich schlechthin selber construiren müsse", „durchaus unmittelbar, und ohne alle factische Voraussetzung durch blosse Betrachtung des inneren Wesens entstanden". Vorher ist das Sein „nur mittelbar, durch einen Schluss von der factischen Voraussetzung des Vorhandenseins einer Construction erzeugt worden" **). Es ist daher der „Satz aufgetreten, dass dieselbe Einsicht auf zwei verschiedenen Wegen, mittelbar aus Voraussetzungen, und schlechthin unmittelbar möglich sei. Wie wäre es, wenn gerade in dieser Disjunction der Wege der ganze von uns gesuchte Unterschied zwischen philosophischer und gemeiner Erkenntniss, zwischen dem Standpuncte der W. L. und dem des gewöhnlichen Wissens, und falls es in dem letzteren wieder Grade der Mittelbarkeit geben sollte, der Unterschied zwischen den verschiedenen Standpuncten dieses gewöhnlichen Wissens läge" †). Um zu beweisen, dass es den Standpunct der W. L. in g, welche das reine gegensatzlose i erkennt, giebt, hat Fichte, in f denkend, alles e auf seine Einheit h reducirt, und dadurch A als absolutes Sein, absolutes Licht und absolute Vernunft erschlossen. Dieses A bestimmte er nun als setzend durch k, so dass i nothwendig in g gedacht werde.

*) a. a. O. p. 234.

**) a. a. O. p. 234.

†) a. a. O. p. 235.

Dieses g ist das Denken des reinen gegensatzlosen i, welches von k unmittelbar gesetzt wird, und daher ist das Denken in g ebenfalls unmittelbar. Als unmittelbares Denken steht das Denken in g aber dem Denken in f gegenüber, welches ein gegebenes e voraussetzt, und daher ein mittelbares ist. Das Denken in f ist nämlich durch den Anstoss in h vermittelt, indem dieser e, die Voraussetzung des f, setzt.

9. „In der Vernunft an sich, sahen wir ein, falle ihr Sichsetzen und ihr Sichconstruiren durchaus in Eins zusammen: und so gewiss wir es einsahen, waren wir in dieser Einsicht die Vernunft nicht selber". Die Vernunft A setzt A als A, indem sie kighfed setzt. Wir stehen aber in g mit unserer Einsicht, und sind daher nicht A. „Nun liegt da doch immer, nicht jedoch wie in der Verstandeseinheit, als integrirende Theile derselben — aber doch als Mittel, um zur Einheit zu gelangen, eine Zweiheit", denn g ist bedingt durch i; i aber war Einheit, sofern es dem k gleich war; i war aber auch Zweiheit, sofern es nach C vorging. „Es dürfte sich daher vielleicht finden, dass hier schon eine Nachconstruction läge, welche rückwärts nach der idealistischen Seite wieder durch ein absolutes Soll gesetzt würde, aus der wir nun factisch nicht heraus könnten, ungeachtet ihre Ansichgültigkeit nicht zugegeben wird; dass wir daher gerade an dem Puncte ständen, an welchem unsere Aufgabe gelöst werden kann" *). Die Einsicht der W. L. in g ist nicht das A selbst, weil g durch i bedingt ist, da i den in h gesetzten Anstoss potentiell schon in sich enthält, also auch Zweiheit ist. Durch diese Bestimmung wird aber der Standpunct in g nicht derselbe, welcher der in f ist, g wird doch durch das reine gegensatzlose i gesetzt, denn der potentielle Anstoss des i ist in h actu geworden, hat e gesetzt, und die dadurch bedingte Erkenntniss in f.

„Im Lichte ist absolute Genesis. Offenbar ist das Licht, als Licht, qualitative Einheit, (welche *in facto* eben, als Sehen schlechtweg, das nicht weiter gesehen werden kann, eintritt), welche die ganze innere Genesis, als blosse reine

*) a. a. O. p. 235. 236.

Genesis (ich rechne hier auf ihre Penetration, denn mit der Sprache ist es hier ziemlich zu Ende; —) durchdringt. Was ich Ihnen nun wohl weiter so construiren kann: sie durchdringt die Zweiheit aber nur in dem absoluten Von a — b; welche Zweiheit aber nur in dem absoluten Von, keinesweges ausser ihm in einer Selbständigkeit und selbständiger Unterschiedenheit der Glieder liegt, so dass völlig gleichgültig umgekehrt werden kann" *). In i steht also das reine gegensatzlose Licht, als Einheit; und ebenso dies reine Licht, als Grund des Denkens in C und des Seins in e, also als Zweiheit. Das Verhältniss dieser Einheit in i zur Zweiheit in i ist nun dies, dass die Einheit die Zweiheit durchdringt. Aber die Einheit durchdringt die Zweiheit nur in dem von A losgerissenen i, welches als solches B + C setzt.

10. „Dies hat sich nun gefunden als blosse Voraussetzung, begründend unsere Beweisführung über das Wesen des Absoluten, selber aber durch nichts begründet. Doch eine kurze Ueberzeugung lehrt uns, dass diese Voraussetzung, gerade durch ihre blosse Möglichkeit und ihre Facticität, ihre Rechtmässigkeit beweise; denn wir selbst, indem wir jenen Beweis, und die ihm zu Grunde liegende Voraussetzung über das innere Wesen des Wissens, dass es ein Von sei, machten, waren das Wissen" **). Das Wissen, dass i von A abgetrennt sei, stand in g; das g war ein Moment in B + C, im Individuum, oder im Wir; wir waren also dies Wissen. Wir, d. h. B + C, sind aber factisch, sind die ursprüngliche Projection B + C, in dieser liegt also das Beweisen.

„Wir machten diese Voraussetzung eigentlich garnicht, sondern sie machte sich schlechthin durch sich selbst. Alle unsere bisherigen Untersuchungen gingen davon aus, dass wir aufgefordert wurden, über Etwas energisch zu denken, was wir innig bewusst waren auch unterlassen zu können; daher beides nur im Bewusstsein vorging: dies gab uns unsere Prämisse, und zwar wurde dieses energisch Gedachte immer mit dem bekannten Zusatze eines Soll — soll es sein — begleitet. Von dem energischen Denken dieser Prämisse aus er-

*) a. a. O. p. 244. **) a. a. O. p. 247.

griff uns nun ohne alles unser Zuthun, und riss uns hin die Evidenz, anknüpfend an die problematische Prämisse ein anderes Glied, welches sie bedingen und von ihm bedingt werden sollte. Unser hierin getriebenes Wissen trug daher durchaus den von uns oben angegebenen Grundcharakter als bloss nachconstruirendes, und in dieser Nachconstruction jenen an sich unbedingten Inhalt des Wissens in einen bedingenden Zusammenhang versetzendes, secundäres und blosses Erscheinungswissen. In diesem Wissen bleiben nun alle Systeme ohne Ausnahme stehen; ihre Prämissen sind daher für sie, (nicht absolut in der Vernunft, von der auch sie selber doch nur ohne ihr Wissen getrieben werden,) nur problematisch, und lediglich der Zusammenhang ist evident, welches aber keine letzte und feste Evidenz giebt, da der Zusammenhang ja selbst von der Realität des Zusammenhängenden abhängt. Den Mangel dieser Festigkeit ergänzen sie durch eine willkührliche Beruhigung bei der Prämisse, und durch ein Verschliessen des Auges vor ihrer Problematicität; ohne welche Beruhigung bei irgend einem Puncte sie in den absoluten Skepticismus sich auflösen würden“ *). Fichte und seine Zuhörer machten obige Voraussetzung über die Natur des i eigentlich gar nicht, sondern das allgemeine Individuum B + C, welches durch i eben B + C ist, machte sie. Dies B + C machte sie aber durch sich selbst, indem i nothwendig nach C vorgeht und ighfe setzt. Fichte und seine Zuhörer dachten obige Voraussetzung energisch, d. h. sie gingen von i nach g vor, und dachten i in g als das reine gegensatzlose i. Das Denken in g hatte das Bewusstsein, dass es von einem Soll, von i begleitet wird; allein das in g angekommene i hat den Charakter des C, des Denkens, angenommen, und ist Denkzwang, Evidenz geworden, d. h. der Zwang, welcher im Syllogismus liegt. Dann ist i als das erste Glied, als die Prämisse, gesetzt, g, das gedachte i, als das zweite Glied, und zwischen i und g die Evidenz, d. h. das Uebergehen des praktischen Soll in die logische Evidenz. Da aber in g nur i gedacht wird, so soll i auch von g bedingt werden, wie der gedachte Vernunftzweck

*) a. a. O. p. 247. 248.

das praktische Handeln bestimmt; dies geschieht nach dem Schema, wenn k das i setzt. Das Denken in g construirte nur nach, was in i gegeben war, denn i war der Ausgangspunct, die Prämisse, es trägt daher den Charakter alles in dem von A abgetrennten B + C gesetzten Erscheinungswissens. Der Unterschied zwischen dem Denken in g, oder der W. L., und allem anderen Erscheinungswissen besteht jedoch darin, dass das Denken in g das reine gegensatzlose i zum Inhalte hat, und diesen Inhalt in einen bedingenden Zusammenhang setzt; die anderen Systeme aber das mit einem Gegensatze behaftete i zum Inhalte haben, also in diesem i, oder in h, e, f stehen. Auch dies mit einem Gegensatze behaftete i geht nach C vor, daher findet bei ihnen auch die Evidenz des Syllogismus statt, allein da ihre Prämisse die Zweiheit des i ist, so ist für sie der Ausgangspunct problematisch, denn nur das Eine gegensatzlose i ist gewiss, das in Zweiheit gespaltene i nicht; von dem Einen gegensatzlosen i wissen sie aber nicht. Daher ist ihr Ausgangspunct ungewiss, und da die Evidenz des Syllogismis erst von der Gewissheit des Ausgangspunctes Gewissheit erhält, so bleibt ihr ganzes syllogistisch aufgebautes System ungewiss. Ein solches System ist aber der absolute Skepticismus. Damit sie nun nicht in ihn hineingerathen, so verschliessen sie das Auge vor der Ungewissheit der Prämisse, und ersetzen den Mangel der Gewissheit durch die willkührliche Erklärung: man müsse sich bei der problematischen Prämisse beruhigen. Somit hat Fichte schon den Grund des Gegensatzes zwischen der W. L. und den Systemen der Syllogistiker angegeben.

„So bisher", d. h. bei den Syllogistikern. „Jetzt", d. h. in der W. L., „hat die absolute Evidenz" in g „sich erhoben zur Prämisse", d. h. zu dem reinen gegensatzlosen i, „und hat dadurch alle Freiheit und alles Wir, das bei der secundären Evidenz des Zusammenhanges von uns gesetzt wird, vernichtet, und so sind wir versetzt in eine ganz andere Region des Wissens, nicht bloss als reines Von-sich, sondern unmittelbar und *ipso actu* von sich" *). Die Einsicht in g ist auf

*) a. a. O. p. 248.

ihre Prämisse, auf das reine gegensatzlose i, zurückgegangen; durch dieses Zurückgehen ist ighfe oder die Zweiheit des i vernichtet worden, und es bleibt nur das i übrig, welches als Einheit die Zweiheit setzt. Sofern es nun die Zweiheit setzt, ist es ein Von-sich, sofern es aber die Einheit ist, welche die Zweiheit erst setzt, so ist es unmittelbar und *ipso actu* von sich, d. h. von A projicirt. „Das Licht, als wesentliches, qualitatives und materiales Eins ist gar nicht weiter zu begreifen, sondern nur unmittelbar zu vollziehen, wie wir es ja in allem unserem Wissen, aus dem wir nie herauskommen können, vollziehen". Das reine gegensatzlose i geht nothwendig nach C vor, und wird hier Wissen. „Wissen, was ist denn dies? Thue es, so thust du es eben; das Wissen in seiner qualitativen Absolutheit kannst du nicht wieder wissen"; das vom reinen gegensatzlosen i gesetzte Wissen g kann nicht wieder gewusst werden, das Individuum in g kann nicht A werden. „Es bleibt ewig dasselbe, dass du eben im absoluten Wissen das Wissen, als wesentlich qualitatives Eins, wiederholest", in g wird das in A wirkliche Wissen wiederholt. „Diese Einsicht ist hier zuvörderst nur zu vollziehen; über das Gesetz ihrer Vollziehung nachzudenken, steht uns noch bevor. Dieses Licht ist nun absolut vorausgesetzt als ein Von, unbeschadet seiner qualitativen Einheit" *). Das in g vollzogene Wissen wird vollzogen von dem reinen, gegensatzlosen i, welches von A abgetrennt ist, unbeschadet seiner qualitativen Einheit.

11. „Als ein Von setzt sich das Licht absolut, in einem besonderen oder absoluten Acte oder Genesis; der eben in dieser Genesis, als Genesis der Genesis, unmittelbar nicht zu durchdringen ist, weil ausserdem die Genesis nicht absolute Genesis sein würde" **). Das von A abgetrennte reine gegensatzlose i setzt sich als absolute Genesis, als zeugend die Zweiheit aus seiner Einheit. „Durch das Licht ist schlechthin ein Von gesetzt. Ist daher Licht, so ist schlechthin nothwendig ein Von. Nun ist das Licht identisch mit dem Von, es verbreitet sich daher in unveränderter, qualitativer Einheit über alles Von, und umfasst alles Von: so gewiss es selber ist.

*) a. a. O. p. 249. **) a. a. O. p. 250.

Nun setze man aus diesem Von wieder andere Von, die ableitbar und begreiflich wären, aus der Ursynthesis des Lichtes in das Von: so ist ganz klar, dass vermittelst seiner Identität mit dem ursprünglichen Von, dasselbe Eine in seiner Qualität unveränderte Licht alle anderen Spaltungen durch Von in demselben Schlage begleiten muss; und es ist klar, dass derjenige, der das Princip dieser secundären Spaltung des Urvon besitzt, diesem Gange des Lichtes, als durchaus nothwendig, und in einem Schlage, nachgehen, und ihn völlig rein a priori, ohne alle empirische Voraussetzung nachconstruiren kann; was nun eben das, jedoch selbst nur zweite und secundäre Geschäft der W. L. ist, indem wir hier das weit höhere treiben, das Princip dieses Principes selber aufzustellen. Jenes Von in einer absoluten und wesentlichen Einsicht, und ohne alle Disjunction, als reines Sichsetzen des Urlichtes ist die erste und absolute Erschaffung aus dem Lichte; der Grund und Urquell selber des Ist, und alles dessen, was da ist; und die Disjunction dieses Von, in welcher das wahre Leben zu Grunde geht, und bloss abgesetzt ist in der Intuition eines todten Ist, ist die zweite Nacherschaffung eben in der Intuition, d. i. in dem schon gespaltenen Urlichte. Und so giebt sich die W. L. mit allem Rechte für eine vollständige Lösung des Räthsels der Welt und des Bewusstseins" *). Das reine, gegensatzlose i ist von A abgetrennt, und ist mit der Trennung, d. h. mit dem Setzen von ighfe identisch; jenes reine, gegensatzlose i verbreitet sich also über alle Puncte des B + C, über i, h, e, f, g. Da nun in g allein das Urvon erkannt wird, d. h. das Uebergehen des reinen gegensatzlosen i in die Zweiheit, aus welchem Uebergehen erst das gespaltene i, h, e, f wird, so ist klar, dass die W. L. diesem Gange des Lichts nachgehen, und ihn nachconstruiren kann. Diese Nachconstruction ist jedoch nur das secundäre Geschäft der W. L; ihr primäres Geschäft besteht darin, das Princip des reinen gegensatzlosen i aufzustellen. Das reine gegensatzlose, vom A abgetrennte i ist die erste und absolute Erschaffung.

---

*) a. a. O. p. 250. 251.

„Von in rein qualitativer Einheit ist Genesis: das Licht ist identisch mit ihm und durchdringt es in diesem seinem Wesen, heisst: es ist, in dieser seiner zweiten Potenz nämlich, seiner Erscheinung, selbst Genesis: Genesis und Sehen fallen durchaus und absolut zusammen". Das von A abgetrennte reine gegensatzlose i ist selbst Genesis, d. h. es setzt ighfe, und durchdringt das ighfe, d. h. es wird in B + C das i gesetzt, welches diese Genesis macht, d. i. das reine gegensatzlose i, und dieses wird in g gedacht. Fichte steht auf dem Puncte, wo er seine Zuhörer nöthigen will, sich auf den Standpunct der W. L. zu erheben, damit sie selbst Wissenschaftslehrer werden. „Die Sache, die ich Ihrer Anschauung vorführen will, tritt ein bei allem Uebergange aus der Verblassung zur Energie, und für unseren Zweck dient am besten der oben vorgekommene Fall, wo wir stillschweigend das absolute Wissen als ein Von vorausgesetzt hatten, und über die Rechtmässigkeit dieser Annahme in Anspruch genommen, uns entsannen, dass wir in dieser Annahme ja selber wüssten, und das Wissen seien. Ich frage: Erschien uns nicht dieses neue Bewusstsein, das vor unserer Annahme noch nicht da war, gleichsam als ein Herausspringen und neues Erzeugen? Nun erwägen Sie ja wohl, und dies ist eben meine gegenwärtige Anforderung, hierbei rein zu abstrahiren: dass dieses Bewusstsein ein Bewusstsein des Wissens, und noch dazu des Wissens, als eines Von ist. Was bleibt Ihnen nun nach dieser Abstraction übrig? Offenbar eben ein Wissen, Sehen, Licht, eben absolut, qualitativ, wie es oben beschrieben worden; dies darum, weil Sie von allem Inhalte schlechthin abstrahirten, welches Sie, der Voraussetzung nach, vermochten; mithin, als selbst Licht, factisch den Beweis der Rechtmässigkeit führten; ferner ein Bewusstsein absoluter Genesis. Nun — bemerken Sie wohl diesen Zusatz, der Beweis wird dadurch stringenter und die Einsicht reiner: — können Sie diese Genesis oder Freiheit noch schicklicher auf die Ihnen soeben angemuthete Abstraction von allem Gehalte des aufgestellten Bewusstseins setzen. Nun ist Ihnen unmittelbar klar, dass es zum reinen Lichte, wie es beschrieben worden, nicht ohne die Abstraction von allem Gehalte komme, noch

sie erscheinen kann, ohne dass es zum reinen Lichte komme; dass daher die Erscheinungen beider durchaus unzertrennlich sind, und sich durchdringen, dass daher das reine Licht erscheint als durchdringend die Genesis, oder sich erzeugend"*). Fichte erhebt seine Zuhörer auf den Standpunct der W. L., indem er sie, diese B + C, auffordert, von allem e, h, f und dem gespaltenen i zu abstrahiren, und, von dem übrig bleibenden reinen gegensatzlosen i getragen, nach g vorzugehen, und i dort zu denken. Dann nämlich würden sie in sich ein neues Erzeugen bemerken, durch welches sie Wissenschaftslehrer und die W. L. ein Lebendiges würde.

Fichte hat also gesetzt: „das Licht ist vorausgesetzt als ein absolutes Von" **). „Vorausgesetzt ist es, sagten wir. Alle Voraussetzung aber führt bei sich ein problematisches Soll, und lässt dadurch sich ausdrücken" †). „Ein Soll ist in seinem innersten Wesen selber Genesis, und fordert eine Genesis" ††). „Nun aber ist „aus dem Gesagten klar: Genesis = dem Von in seiner qualitativen Einheit. Wir selber, oder das Wissen und Licht an sich, was uns auf der Höhe unserer gegenwärtigen Speculation ganz dasselbe ist, sind unmittelbar in dem, was wir selber treiben und leben, dieses Von; es bedarf daher gar nicht weiter des durch einen besonderen Act unser, oder des Lichtes, gesetzten und vorausgesetzten Von". — „Wir also oder das Wissen ist, laut des problematischen Soll, absolut genetisch in Beziehung auf sich selber: denn so trieben wir es, da wir selber das Wissen waren; soll das Wissen, d. h. eben wir selber, die wir das Wissen sind, — sein, so muss u. s. w. Also — Genesis keines Anderen, sondern seiner selbst, des zugleich Erzeugenden; somit eben absolute Genesis, die den oben sattsam eingesehenen Charakter des Seins oder Lichtes, dass es durchaus in sich geschlossen sei, und aus sich nicht herauskönne, an sich trägt.

Diese absolute in sich Geschlossenheit der Genesis in ihrem Grundpuncte, in dem es eine Genesis der Genesis selber

*) a. a. O. p. 251. 252.

**) a. a. O. p. 254.

†) a. a. O. p. 355.

††) a. a. O. p. 256.

sein soll, verhindert nicht, dass nicht fortdauernd zwei Genesen oder Wissen erscheinen; das Eine, welches wir selber treiben, indem wir sagen: soll Wissen, oder Wir selbst — sein: und das Andere, das nun eben sein soll, falls sein Princip sich findet" *). Fichte hat hier seine Zuhörer auf den Standpunct der W. L. erhoben; er hat sie identificirt mit dem reinen gegensatzlosen i, welches als solches ein Soll ist, d. h. nach g vorgeht, und das Wissen wird. Somit ist Fichte sammt seinen Zuhörern, das reine Licht i, und das absolute Wissen, das Soll, welches Genesis ist. Die absolute in sich Geschlossenheit der Genesis hindert aber nicht, dass fortdauernd zwei Genesen neben einander erscheinen. Diese beiden Genesen sind die Erzeugung des philosophischen und des gemeinen Bewusstseins.

12. „Wir sind selber das absolute Licht, und das absolute Licht Wir, und es ist hier selbst Genesis; davon kann nichts abgehen; eine Verschiedenheit in der Sache selbst kann daher, ohne unserer ersten Grundeinsicht zu widersprechen, nicht zugegeben werden. Die Disjunction daher, welche hier übrig bleibt, ist nicht Disjunction zweier ursprünglich Verschiedenen, sondern es ist Disjunction in Einem, das bei aller Disjunction Eins bleibt. Populär: es ist nicht Disjunction zweier, sondern nur verschiedene Ansicht Eines und eben desselben" **). Wie entsteht nun diese Disjunction?

„Die innere Sichgenesis, als lebendige Einheit vorausgesetzt, — als Einheit, also als Licht, als qualitativ absolutes, nur zu vollziehendes, keinesweges wiederum zu begreifendes — diese als Genesis, d. h. wie gestern an allem Uebergange von dem verblassten Denken zum energischen anschaulich gemacht worden, als aufgehend in dem Entspringen eines absolut neuen, und dieses in ihm, so dass das Sehen und dieses Entspringen durchaus unabtrennlich seien — nämlich als Genesis des Sich oder Ich, somit dass das im unmittelbaren Lichte Herausspringende sei Ich, — wodurch daher eben Wir, oder Ich und Licht rein in einander aufgehen würden, wie es ja in diesem Satze des absoluten Idealismus ge-

*) a. a. O. p. 257. 258. **) a. a. O. p. 258.

fordert worden. Dies hiess es: die innere Sichgenesis, als an sich lebendige Einheit vorausgesetzt: nun ferner die objective Ansicht des Wissens denn doch auch stehen gelassen, und mit der ersten vereinigt, wie sie im Wissen allein vereinigt werden kann, durch das Princip der Genesis, würde folgen, dass der absoluten, inneren und lebendigen Sichgenesis selber ein Princip vorausgesetzt werden soll: und zwar dieses letztere in einem höheren, beide vereinigenden Wissen, wie sich versteht; welches letztere nun das höchste Wissen und die beiden Seitenglieder nur das durch dieses Vermittelte wären" *). Fichte und seine Zuhörer, diese Wir, waren B + C. Durch das Denken des reinen gegensatzlosen i als Sichgenesis hatten sie sich in g zum Denken des Principes dieser Sichgenesis, eben jenes reinen gegensatzlosen i, erhoben. Dieses i ist nun zwar Einheit, aber zugleich Genesis, d. h. die Zweiheit erzeugend, und daher setzt jenes reine, gegensatzlose i noch ein höheres Princip voraus, welches die Zweiheit der Genesis in einem höheren Wissen vereinigt. Dies höhere Princip des reinen gegensatzlosen i ist nun das höchste Wissen oder A. Somit denkt der Wissenschaftslehrer in g das A als das Princip des reinen gegensatzlosen i.

13. Dieses höchste Wissen A „können wir nun nicht anders fassen", denn als „Nichtgenesis", d. h. „als ein bestehendes Sein; also es erhellt in diesem höheren Wissen das absolut objective und vorausgesetzte Sein des Wissens, gerade also, wie es uns eben factisch erschien, genetisch" **); ferner „als blosse reine innere Gewissheit" †). „Die reine Gewissheit ist zu denken als unerschütterliches Verbleiben und Beruhen in demselben unwandelbaren Eins; in demselben sage ich, also im nämlichen Was oder Qualität" ††). „Die Gewissheit ist durchaus und schlechthin in sich selbst begründet. Aber Gewissheit nach ihrer Beschreibung ist Beharren in demselben Was. Also in der Beschreibung ist der Grund der Einheit des Was durchaus innerlich in die Gewissheit selbst zu

*) a. a. O. p. 259.

**) a. a. O. p. 260.

†) a. a. O. p. 271.

††) a. a. O. p. 272.

setzen. Nicht in irgend einem äusseren Grunde, sondern darin, dass Gewissheit ist, liegt die Einheit des Was. — Die Gewissheit ist in sich selbst begründet, heisst zugleich: sie ist absolut, immanent, in sich selbst geschlossen, und kann nie aus sich herausgehen: sie ist in sich selber Ich", „oder Wir" *). A enthält in sich alle die Momente, welche in ighfe gesetzt werden, und setzt sie, — nicht dieser Momente wegen, sondern um seiner selbst willen, — nicht damit ighfe sei, sondern damit kighfed oder A sei.

14. „Diese Gewissheit nun äussert sich, in sich selber = in Uns, also doch bei aller Aeusserung immanent" (in B + C ist es stets A, was sich äussert) „als Anschauung eines gewissen, durchaus unveränderlichen Verfahrens. Diese Aeusserung offenbart sich nun hier nur noch als absolutes Factum, und darum eben ist hier noch eine Unklarheit. (Verfahren ist Leben, als Leben; unveränderliche qualitative Einheit des Verfahrens, ist Immanenz und in sich selbst Begründetheit des Lebens, unmittelbar nur im Leben ausgedrückt.) Drängen wir uns heran zur Klarheit, so weit wir es hier vermögen. Unmittelbar lebendiges und immanentes Principsein ist Licht und ist Intuition mit innerer Nothwendigkeit. — Ich sage: Principsein, darum eben Projiciren und Intuiren. Ich sage: unmittelbar lebendiges und immanentes, schlechthin im Intuiren, vom Intuiren, und aus dem Intuiren ist das Projectum, und das Projiciren ist eben das Leben des Lichtes als Principiiren. Ich sage: mit innerer Nothwendigkeit, und so, dass diese Nothwendigkeit durchaus sich ausdrücken müsse; denn es ist eben Principiiren als Principiiren" **). Das absolute Wissen A äussert sich als Gewissheit. Dass es sich so äusseren müsse, ist noch problematisch, und nur Factum. Die Art seiner Aeusserung aber ist bestimmt, es muss i von A gesetzt werden, dieses Setzen ist ein Projiciren. Das i wird gesetzt damit Anschauung sei, dies ist das Principiren und Intuiren. Dies Setzen muss von der inneren Nothwendigkeit des A ausgehen.

*) a. a. O. p. 273. 274.

**) a. a. O. p. 274. 275.

„Es ist absolutes immanentes Projiciren; also Projiciren keines anderen, als seiner selbst, ganz und durchaus also, wie es innerlich ist“ *). In dem von A projicirten i ist A gesetzt, wie es innerlich ist. Es projicirt sich „als intelligirend und intuirend, schlechthin in Einem Schlage“ **), als C und B. „Sodann in diesem inneren qualitativen Sichprojiciren (*in virtute ejus*, *minime per actum specialem*) projicirt es nun nothwendig sich objectiv; ja noch nicht als objectiv vorliegendes Ich, sondern wie es innerlich ist, zuvörderst als Leben, Eins, der Form nach in sich selbst begründetes“ ***). Es projicirt als das i, welches als Zweiheit gesetzt ist, d. i. als das mit einem e behaftete i, oder als B; dies ist freilich nur dadurch möglich, dass i nach C vorgeht und in h den Anstoss erhält. „Dies Projiciren aber ist Verfahren in qualitativer Einheit. Dies war nun die Anschauung der inneren Gewissheit, und Einheit des Verfahrens, über die wir uns oben betrafen †). Dies von A projicirte i ist das reine gegensatzlose i, die Einheit; dieses ist Genesis, d. i. Setzen der Zweiheit, des i + e durch h. Das die Zweiheit setzende i ist aber das reine, gegensatzlose i, welches in g als Einheit erkannt wird. „Diese Einheit drückt sich aus mit Nothwendigkeit, weil sie Resultat ist des absolut lebendigen Principiirens“ ††); in g wird i als Einheit gedacht, weil i von A gesetzt ist, und nothwendig nach g fortgeht. Denn „Gewissheit oder Licht ist mittelbar lebendiges Princip, also rein absolute Einheit, eben des Lichtes, welche durchaus nicht weiter beschrieben, sondern nur vollzogen werden kann“ †††). Das i geht nothwendig nach g vor, und denkt dort die Einheit. „Wir nannten dieses Verfahren Beschreiben der Gewissheit, und suchten dafür seinen Grund. Er ist gefunden. Ich frage nämlich: findet denn nun ein solches Beschreiben der Gewissheit an sich, und in der That statt? Wie könnte es doch; es ist nichts als der nothwendige, von uns vollkommen abgeleitete und erklärte Ausdruck, und das Resultat des Lebens der Ge-

*) a. a. O. p. 275.
**) a. a. O. p. 275.
***) a. a. O. p. 275.
†) a. a. O. p. 275.
††) a. a. O. p. 275.
†††) a. a. O. p. 276.

wissheit, als eines Sichprincipiiren". Das Wissen in g ist das Resultat des reinen gegensatzlosen i, und zwar als das Setzen seiner, als eines Principes. „Dieses Leben aber ist schlechthin nothwendig im Sein oder der Gewissheit", in A. „Ferner es projicirt sich, wie es innerlich ist; aber es ist nicht bloss Leben, sondern es ist Leben seiner selbst, und als solches ist es Sichprojiciren. Das soeben abgeleitete Leben als construirendes Verfahren ist daher Construction seiner selbst in der Projection, daher eben der Gewissheit, objectiv genommen, die wir zu Anfange unserer Untersuchung, unbekannt mit den höheren Gliedern, als erstes Glied vorfanden. Die Gewissheit ist ursprünglicher in uns in der lebendigen Beschreibung, als sie objective an und für sich und ohne Beschreibung ist. Das Letztere ist sie erst zufolge der Construction, die zugleich sich projicirend ist" *). Die Gewissheit in A projicirt sich, wie sie als A ist; daher gelangt die Gewissheit durch ki nach i. Aber in i ist die Gewissheit aus A Leben, und dieses muss sich als Gewissheit setzen, welches in g geschieht. In diesem Fortgehen des i nach g ist es construirendes Verfahren, in welchem i sich selbst construirt, das Leben sich als Gewissheit construirt, wie es in A war. Dies nach g fortgehende i ist dasselbe, welches wir im Anfange der Untersuchung als reines Licht vorfanden. Die Gewissheit, welche in dem Fortgehen des i nach g ist, ist ursprünglicher, als die objective in A ist. Die Gewissheit ist erst als A zufolge der Construction in g, welche A als, in kighfed, sich projicirend setzt. „Indem wir sagten, die Gewissheit oder das Licht ist lebendiges Princip, fingen wir schon an, es zu beschreiben, aber ursprünglich", d. h. indem wir i als Princip setzen, gehen wir schon von i nach g vor, denn in g wird i erst als Princip gedacht. „Das Principiiren ist schon sein Effect, aber sein ursprünglicher in Uns selber, da wir es sind. Es selber, oder wir, was gleichgültig ist, beschreibt sich also. Principiiren, wenn Sie dies nur recht scharf denken, ist Projiciren; immanentes Sichprojiciren: und zwar, da dies durchaus unmittelbar im Leben selber liegt, nicht *per hiatum* und objective, sondern innerlich

*) a. a. O. p. 275. 276.

und wesentlich, *per transsubstantationem*, sich zum Projiciren und Intuiren machen" *). Durch das Fortgehen des reinen gegensatzlosen i in Uns nach g denken wir i als Gewissheit, d. h. wir principiiren, setzen A. Dies Fortgehen von i nach g ist ferner ein Projiciren, in welchem i sich nach g projicirt, und zwar *per transsubstantiationem*, denn das praktische Licht verwandelt sich in einen theoretischen Begriff, d. h. es macht sich erst im Fortgehen zum Projiciren und Intuiren. Man sieht, dass der Wunderglaube den Philosophen nicht so fremd ist, nur müssen die Wunder hübsch zum Besten der Philosophie geschehen; ist dies nicht der Fall, so empört sich das philosophische Gemüth, ohne dass es von der Inconsequenz incommodirt würde. — „Diese ganze Einsicht in das reale Princip ist nun Sache der W. L. — welches das erste Moment" **). Somit hat sich alles Wir (B + C) auf die Höhe der W. L. erhoben, in g wird i gedacht, und dies in g gedachte i ist A.

15. Aber das in g gedachte i ist das reine gegensatzlose i als Einheit, welches als Genesis nothwendig aus sich die Zweiheit erzeugt. „Das lebendige Wissen" i „schaut sich an, schlechthin wie es innerlich ist, eben weil es sich realiter projicirt. Aber es ist zuvörderst schlechthin von sich; es muss sich daher also anschauen, und hier *in specie*, als nicht aus der Anschauung seiend. Hier also entsteht der absolute Hiatus, und die *projectio per hiatum*, als reiner Vernunftausdruck des wahren Verhältnisses der Sache: die Ansicht der Intuition oder des Begriffes in seiner Absonderung vom Wesen, nicht als das Wesen selbst, sondern als sein blosses Bild, und die Vernichtung desselben vor der Sache" †). Die Erzeugung der Zweiheit aus der Einheit des i wird so deducirt: Das reine gegensatzlose, von k gesetzte i, welches als solches k ist, steht nicht in A, sondern in B, es ist also von A getrennt, und muss sich anschauen, als von A getrennt. Hier in B entsteht also der Hiatus, so dass alles von i aus Gesetzte nicht A selbst, sondern nur ein Bild des A ist. Aber

*) a. a. O. p. 276.
**) a. a. O. p. 276.
†) a. a. O. p. 277.

der Hiatus ist in B noch nicht *actu*, sondern nur *potentia*, und insofern vernichtet.

Actu tritt der Hiatus erst in C ein, und zwar nothwendig, weil i nothwendig nach C vorgeht, also auch der potentielle Hiatus in i in C *actu* wird. Da in C alles Denken steht, und durch das Denken des i dieses erst als Princip gesetzt wird, so wird der Hiatus in i auch erst in C zum Princip. „Sodann ist es ein Principiiren, und es muss sich also objectiv und *per hiatum* anschauen". Der potentielle Hiatus in i wird objectiv in C, indem in h der Hiatus *actu* erfolgt, und die Anschauung dieses Hiatus findet in f statt, indem h das e hinschaut, welches f vorstellt. — „Hier ist nun klar, dass dieses Principiiren, sein Verfahren durchaus von sich, aus sich, durch sich, der in sich immanenten Anschauung erscheinen muss, als keinesweges in ihr begründet, sondern an sich stattfindend, weil sie *per hiatum* projicirt". Die immanente Anschauung des reinen gegensatzlosen i in g, — welche dadurch entstanden ist, dass h das sinnliche e hinschaut, indem ihm gegenüber die intellectuelle Anschauung entsteht, welche die Erkenntniss in g setzt, — erkennt, dass die Ansicht in f das i als ein von A losgerissenes, als eine Zweiheit, erkennen muss, weil i sich hier durch den Hiatus in h projicirt; das Individuum ist daher bestimmt als B + f. — Es ist ferner klar, „dass die W. L., welche die Anschauung selber in ihrem Ursprunge einsieht, dass diese ganze Selbständigkeit sowohl, als Erzeugung nicht an sich wahr ist, sondern nur Erscheinung eines höheren, absolut unanschaubaren Principiirens". Die W. L., welche in g das reine gegensatzlose i erkennt, weiss, dass die Selbständigkeit des B + f, die durch den Hiatus in h gesetzte Zweiheit, wie die Zweiheit des i, nicht an sich wahr ist, sondern Erscheinung des höheren gegensatzlosen i, der Einheit, welche unanschaubar ist, da das reine gegensatzlose i nur in B ist, und daher Erscheinung eines höheren unanschaubaren Principiirens A; in C aber wird das Principiiren angeschaut, in A ist es. — „Es ist endlich klar, dass die ganze Agilität, welche in der Erscheinung des Verfahrens liegt, gar nicht in der Wahrheit begründet ist, daher sich auch unschwer begreifen lässt, wie die qualitative Einheit der

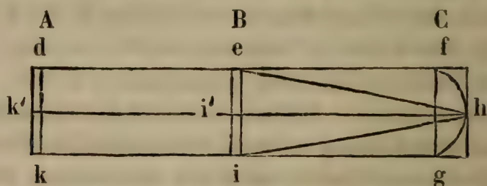
Anschauung an ihr keinesweges zu Grunde geht". Es ist klar, dass in Wahrheit gar kein i als Zweiheit, d. h. ein mit einem potentiellen Hiatus begabtes i nach C vorgeht, durch h das e hinschaut, und dadurch die Erkenntniss in f setzt, denn das reine gegensatzlose i ist das Setzende allein. Es geht ferner die Anschauung als Einheit nicht unter, denn diese steht in h, und durch ihr Hinschauen des e entsteht auf dieser Seite die sinnliche, auf der entgegengesetzten Seite die intellectuelle Anschauung.

„Sodann ist das lebendige Wissen ein absolut immanentes Principiiren seiner selbst, und zwar, wie jetzt näher auseinander gesetzt worden, absolut realiter, ohne dazwischen liegendes anderes Licht oder Sehen: als Anschauung". Fichte hatte oben angegeben, dass das als Zweiheit bestimmte i, welches durch h das e hinschaute, und dadurch die Erkenntniss in f setzte, gar nicht als solches nach C vorginge, sondern dass dies in Wahrheit das reine gegensatzlose i thäte, dass dies also in h anschaute. Während nun auf der einen Seite durch die sinnliche Anschauung e, und vermittelst derselben die Erkenntniss in f gesetzt wird; wird auf der anderen Seite durch die intellectuelle Anschauung des h, ohne anderes Mittelglied, als das reine gegensatzlose i, die Erkenntniss in g gesetzt, deren Inhalt das reine gegensatzlose i ist. „Auch diese Anschauung muss wieder angeschaut und *per hiatum* projicirt werden: woraus nun eben die Anschauung eines ursprünglich fertigen und bestehenden Wissens, das eben sogenannte Sein des Wissens erwächst; zu welchem das erst beschriebene Principiiren sich nur verhält, wie Nachconstruction". Die durch die intellectuelle Anschauung des h nach i hin gesetzte Erkenntniss in g ist kein ruhendes Sein, sondern strebt in der von ig gegebenen Richtung, muss also über h hinaus sich projiciren; sie kann aber weder in f, noch in e Halt machen, da ihr Inhalt das reine gegensatzlose i ist, welches von k gesetzt ist, in f und e aber die Zweiheit des i gesetzt ist, deren Grund allerdings in jenem reinen gegensatzlosen i liegt: — daher muss g über f und e hinaus nach A gehen. Die Erkenntniss in g bringt nach A: aus g das Wissen, aus h die Anschauung, aus e das Sein, und ist nun Anschauung des Seins des Wis-

sens, d. h. A. Zu diesem A verhält sich: die Anschauung in h, das Principiiren in f und g durch das Vorgehen des i nach C — wie Nachconstruction, d. h. in B + C wird nachconstruirt, was in A ist.

„Und so haben wir denn die beiden Seitenglieder, die nur problematisch dastanden, aus der tieferen Einsicht in das Wesen ihres Zusammenhanges, der Gewissheit abgeleitet" *). Das gemeine Bewusstsein B + f, wie das philosophische Bewusstsein B + g sind also aus der von k nach i geleiteten Gewissheit abgeleitet worden.

16. Die Begriffsbewegung, welche Fichte hier verlangt, kann man sich durch einige Hülfslinien im Schema verdeutlichen: Man ziehe aus der Mitte des A eine Linie durch B nach h in C und von h nach e und i.



Ich nenne, zum Unterschiede von Fichte's k und i der ersten Periode, die hierdurch entstehenden Puncte k' und i', allein es muss festgehalten werden, dass Fichte kein ki von k'i' unterscheidet, sondern beide ihm durchaus identisch sind. Das absolute A geht durch k'h nach h; sowie kh in B eintritt, wird es i', d. h. reines gegensatzloses Licht, es bleibt, was k' ist. Dieses i' verwandelt sich in h, wo der Anstoss erfolgt, also ein Hiatus eintritt, in Anschauung. Im Hiatus sondert sich nun die Anschauung in sinnliche, welche von h nach e das e hinschaut — und in intellectuelle, welche das i', welches nach h vorgegangen war, nach B zurückschaut. Es ist dies das i, welchem ein e gegenübersteht. — Die Anschauung, welche e hinschaute, holt es nun wieder zurück und macht es zur Vorstellung in f, welche dort fest steht. Der Anstoss in h setzt nämlich einen festen Punct, d. i. e voraus; da nun die von k' ausgehende Bewegung, welche von

*) a. a. O. p. 277.

h nach e als Anschauung fortgeht, in e das Moment der Ruhe aufnimmt, so muss die Bewegung zwar über e hinausgehen, aber zur Ruhe kommen, was in f geschieht; und dieses f muss in C liegen, da h in C die zur Ruhe kommende Bewegung setzt. — Das von h intellectuell angeschaute i muss ferner ebenfalls nach g fortgehen, denn i ist dasselbe, was i′ ist, wird daher auch von ki nach C fortgetrieben, und wird dort in g das Wissen der W. L. Dies steht nun aber in g nicht stille, wie das Vorstellen in f, sondern projicirt sich über h hinaus. Es hat das Princip alles von h aus Gesetzten, alles e und f in sich, d. h. das reine gegensatzlose Licht, oder i′, welches von k′i′ gesetzt wird. Daher projicirt es sich über f und e hinaus nach d, und wird dadurch A.

Aus dieser Construction wird klar, dass Fichte in seiner zweiten philosophischen Periode seine Philosophie der ersten Periode voraussetzt, denn das wesentlichste Moment derselben, der Anstoss in C, wird ohne Beweis angenommen. — Zugleich aber erhellt auch, welche tiefere Einsicht Fichte in die Natur des Satzes gewonnen hat. Im Satze stehen Subject und Prädicat in einem directen Gegensatze, im Subjecte steht ein Einzelbegriff, im Prädicate ein Allgemeinbegriff, oder eine Kategorie, welcher Gegensatz durch die Natur des Satzes bedingt ist. Die Entgegengesetzten werden im Satze durch die Copula zu einander in Beziehung gesetzt, und aus vorstehender Construction erhellt, wodurch die Copula hierzu befähigt ist: sie hat sowohl Theil an dem Einzelbegriffe des Subjects, als an der Kategorie des Prädicats; das Subject A leitet den Begriff der Einzelnheit durch ki nach der Copula B, und hi und he leiten den Begriff der Allgemeinheit nach B, so dass die Copula B in Wahrheit die Einheit der Einzelnheit und der Allgemeinheit, d. h. die Besonderheit ist. — Aus dem Gegensatze von i und e, welche in B Einheit sind, geht auch hervor, dass die Copula des Satzes ein aus drei Momenten zusammengesetztes Ganzes ist; zugleich aber auch von welcher Art die Momente sind. Bei Fichte ist e die Natur, und i die ursprüngliche Geistigkeit. Die Einheit beider Momente im Satze einer Flexionssprache ist ein Wort, und dieses zeigt in der That die angegebenen Momente. An jedem flectirten Worte

zeigen sich zwei entgegengesetzte Momente, die Flexion und die Wurzel, und zwar jede in bestimmter lautlicher Ausprägung. Die Wurzel ist der Ausdruck einer Naturanschauung, oder Aequivalent eines Sinnesreitzes; — die Flexion der Ausdruck eines allgemeinen Begriffes, oft ursprünglich auch Aequivalent eines Sinnesreitzes und zum Ausdruck der Kategorie umgeprägt. Die Einheit von Wurzel und Flexion ist im Worte der Flexionssprache ebenfalls real gegeben, sie wird durch den Accent hervorgebracht, welcher in letzter Instanz auf der Energie der Auslautung des redenden Individuums beruht. — Dieses in den Flexionssprachen gegebene Factum bringt sich der Philosoph durch seine Abstractionen zum Bewusstsein, und es lässt sich in obiger Construction leicht erkennen, wie er dabei verfährt.

Haben wir durch obige Construction uns orientirt, so lassen wir dieselbe liegen, und kehren zu dem im ersten Theile gegebenen Schema zurück, denn durch die doppelte Construction eines k'i' und ki könnte leicht Verwirrung entstehen. Man wird sich auch leicht im alten Schema orientiren, wenn man nur fest hält, dass Fichte ein i als Einheit, und ein i als Zweiheit setzt, dass er ein Fortgehen von i nach h und von i nach g, wie von h nach e setzt. Fasst man die Worte scharf, so ist nicht leicht ein Irrthum möglich.

17. Kehren wir jetzt zu Fichte's Entwickelung zurück. In Vorstehendem ist i nur als Träger des Wissens gesetzt, welches in C zum actuellen Wissen wird; als praktisches oder reales i ist es noch nicht gesetzt. „Wo dermalen noch die Schwierigkeit übrig bleibt, haben wir nicht verholen. Nämlich die Voraussetzung der W. L., dass die lebendige Gewissheit ein reales Principiiren sei, ihrer Möglichkeit nach zu begründen, und ihrer Wahrheit und Gültigkeit nach zu rechtfertigen" *). Dies soll nun jetzt geschehen, und zu diesem Zwecke hat Fichte das zu Begründende in voller Bestimmtheit anzugeben: Das Wissen, oder die Gewissheit in C, soll begründet werden. Dies stammt aus A und wird durch kih nach C geleitet. Es befindet sich daher in der ganzen von

*) a. a. O. p. 278.

A ausgehenden Bewegung, in ki, ih, he, ef, ig und in ghfed. Das zu Begründende ist also die in dieser Bewegung erscheinende Gewissheit; es frägt sich demnach: was ist die in der angegebenen Richtung sich bewegende Gewissheit? Ist dies angegeben, so kann die Begründung folgen und das reale Principiiren deducirt werden.

„Ich kann vom Lichte“ i „nichts prädiciren, ohne es überhaupt, eben als Subjects eines Prädicats zu projiciren und zu objectiviren“. Wenn das Licht i in g als Wissen gesetzt wird, so wird vom i prädicirt, dann ist i Subject und g Prädicat; i ist also gesetzt, als wäre es A, wie ja in Wahrheit i dasselbe ist, als k. „Der Satz ist, wenn man ihn nur gehörig erwägt, unmittelbar einleuchtend, ohne allen anführbaren Grund“. Der Satz, auf welchen sich Fichte bezieht, ist der Satz der Sätze, die allgemeine Satzform, und da er über diesen nicht hinaus kann, so muss er ihn als unmittelbar einleuchtend bestimmen. „Wichtiger ist es uns, den Inhalt desselben recht zu verstehen. Ich prädicire vom Lichte oder, was dasselbe bedeutet, das Licht prädicirt von sich, heisst: es projicirt sich durch die sattsam charakterisirte stehende Intuition, *per hiatum*“ in h. „Ich kann dies nicht erkennen, ohne es überhaupt zu projiciren, heisst, ohne es in der gleichfalls sattsam beschriebenen, ursprünglichen, realen, inneren und wesentlichen Projection, die es erst zum Intuiren macht, zu projiciren“. Ich, d. i. B + C kann i nicht erkennen, ohne es nach C zu projiciren; dies Projiciren von B nach C ist aber nicht möglich, ohne dass A das i durch ki nach B projicirt hat.

„Sehen wir zurück nach unserer Aufgabe. Gerade die Behauptung, von der wir zugestanden, dass sie durchaus in keinem factischen Wissen, welches immer auf schon fertige Intuition eingeschränkt sei, sondern nur von der W. L. gemacht werde, — eines absolut ursprünglichen sich zum Intuiren Machen des Lichtes, war in Anspruch genommen. Sie sollte in unmittelbar sich erzeugender Einsicht und Evidenz nachgewiesen werden. Dies ist nun in der von uns so eben erzeugten Einsicht der Fall, die absolute Nothwendigkeit u. s. w. ist daher eingesehen“. Das Vorgehen des rei-

nen gegensatzlosen i nach h, welches sich dort zum Intuiren macht, ist eingesehen worden als nothwendig, da A durch ki das i nach C forttreibt.

„Aber wie ist die Nothwendigkeit eingesehen? Nicht unbedingt, sondern unter Bedingung; unsere Einsicht" in C „bringt sie in Zusammenhang mit etwas Anderem" in i. „Soll prädicirt werden = Anschauung sein, so muss u. s. w." Die Einsicht ist durch den Syllogismus vermittelt, beruht also auf der alten Logik, und somit auf der philosophischen Tradition.

„Prädicat = *minor;* absolute Objectivirung, des logischen Subjects = *major.* Beide setzen sich schlechthin gegenseitig: und so liegt dem Vernunftschlusse noch etwas Anderes, weit Tieferes zu Grunde, als der *major*, auf dessen Entdeckung wir ausgehen" *). Das Wissen in C, welches durch die Anschauung in h wird, ist der *minor.* Das reine gegensatzlose i, welches nach C vorgeht, wird dadurch, dass ihm in C ein Prädicat gegenübertritt, zum Subjecte, oder A. Daher ist das reine Licht und das Wissen, A und C, im Widerspruch, welcher Widerspruch durch ein Höheres und Tieferes begründet werden soll. Fichte hat also das Gesetz des Syllogismus: Einzelnes wird durch das Besondere mit dem Allgemeinen vermittelt, auf das Gesetz des Satzes reducirt: das Subject wird durch die Copula mit dem Prädicate vermittelt; und sucht nun nach dem Bande, welches im lebendigen Individuum die Entgegengesetzten: das Einzelne und das Allgemeine, das Subject und das Prädicat verbindet. Fichte identificirt hier, wie in seiner ersten Periode, die Copula des Satzes mit dem lebendigen Individuum.

18. Es ist die Frage nach der Nothwendigkeit der syllogistischen und satzlichen Verbindung, d. h. hier des Vorgehens der Gewissheit von A nach i und C, erhoben worden; diese Nothwendigkeit muss also begründet werden. Das i geht nach C vor, daher ist mit dem Vorgehen ein Soll verbunden. „Bei dem abermaligen Vorkommen des Soll, der Problematicität und des Zusammenhanges, befürchte Keiner,

*) a. a. O. p. 280.

dass wir wieder zurück, und etwa auf den alten fallen gelassenen Punct, verschlagen werden; denn sichtbar sind die formalen zusammengefügten Glieder höher, als die dortigen; dort war es die Sichconstruction, = dem in der schon stehenden Intuition vorkommenden Verfahren, und, das Sein des Wissens aufs Höchste genommen, die stehende Intuition; hier aber wird diese stehende Intuition selber mit einer noch höheren, dem reinen und realen Sichprojiciren in Zusammenhang, nicht versetzt, sondern schlechthin darin gefunden". Dort wurde die von A in i gesetzte Gewissheit, und ihr Vorgehen nach h, wo sie Intuition wird, welche sich als sinnliche und intellectuelle spaltet, deducirt; hier wird nun die Gewissheit, welche in der Satzform enthalten war, dadurch begründet, dass sie mit dem Lebendigen oder Realen in Zusammenhang gesetzt wird, d. h. mit dem Wissenschaftslehrer, welcher diese Entwickelung vornimmt.

„Indem nun ich, die W. L., dieses Verhältniss einsehe, als schlechthin nothwendig und unveränderlich, projicire und objectivire ich selber das Wissen, als eben dieses Verhältniss, als eine durch sich selber, ohne alles mögliche Zuthun irgend eines äusseren Gliedes bestimmte Einheit: welche ich zugleich in ihrem inneren Wesen und Inhalte durchdringe und construire". Die Gewissheit ging oben von A durch ki und ih nach h, und setzte in g das Wissen des i als einer gedachten Einheit. Dies Vorgehen der Gewissheit bin jetzt ich selbst, der Wissenschaftslehrer, als lebendiges Individuum. Dies ist das Wissen der Einheit in g, dessen Inhalt i ist. — „Welches ist nun ihr Inhalt? — Zuvörderst ein durchaus Beliebiges, und lediglich von der Freiheit und dem Factum Abhängiges"; das Wissen der Einheit in g, sowie sein Inhalt i liegen im Individuum B + C, daher ist i als absoluter Anfang gesetzt, von einem Zusammenhange des i mit A ist nicht die Rede, i ist ein Beliebiges, nur Factisches; — „sodann ein schlechthin Nothwendiges, welches die Facticität, falls sie ins Leben gerufen würde, ohne Weiteres ergreift, und sie bestimmt"; in dem factischen i des B + C erscheint ein Nothwendiges, das, was den Fortgang nach h, nach e, f und g bewirkt; dies hat seinen letzten Grund nicht in dem von A

losgerissenen B + C, sondern stammt aus A, und erscheint in B + C, so wie B + C factisch ist. „Beide in dem Verhältnisse zu einander, dass das eine zwar durchaus eigenes Princip seines Seins ist, aber dies nicht sein kann, ohne in demselben ungetheilten Schlage Principiat zu werden des Anderen, wiederum das Andere nicht wirklich Princip wird, ohne dass das Erstere sich setze. Das Erstere werden wir am besten Gesetz nennen, d. h. ein Princip, welches zu seinem factischen Principiiren noch ein anderes, absolut sich selber erzeugendes Princip voraussetzt: das Letztere ein ursprüngliches und reines Factum, das nur nach einem Gesetze möglich ist". Im i des B + C unterscheidet Fichte zwei Momente: 1) ein Moment, welches in i insofern steht, als B + C von A getrennt ist; es ist dies dasselbe, was früher als Princip der Zweiheit angegeben wurde, und im f eines B + f sein Bewusstsein hat, wir nennen es das factische; 2) ein Moment, welches von A durch ki nach i geleitet worden ist, welches die von A kommende Gewissheit trägt, und in g das Wissen von der Einheit erzeugt; es ist dies das Wissen von der Satzform und dem syllogistischen Fortgange, wir nennen es das nothwendige. Dies letztere Moment, welches die theoretische Erkenntniss begründet, tritt ein, sobald das erstere, das factische, da ist. Die Frage ist daher: ist denn das factische i da? welche Frage mit der nach dem absoluten Principe dieses factischen i identisch ist.

„So ist das Wissen schlechthin und unveränderlich ohne alle Ausnahme, und also wird es eingesehen. Nun bin ich, die W. L., in der soeben erzeugten und vollzogenen Einsicht selber ein Wissen, und zwar, wie ich mir erscheine, ein freies und factisches, indem ich die vorgenommenen Reflexionen garwohl auch hätte unterlassen können, und zwar ein vom Wissen prädicirendes, sein ganzes Wesen beschreibendes" *). Die angegebenen Momente des i befinden sich aber im Individuum B + C; in diesem liegt das Wissen g, welches prädicirt von dem von i nach g fortgehenden i, und da das Prädicat im Satze die ganze Bestimmung des Subjectes enthält, so bestimmt

*) a. a. O. p. 280. 281.

das Wissen in g auch das ganze als Subject oder A gesetzte i; — deutlicher: im Individuum ist das ganze Wissen, absolut und vollständig. Der Beweis ist folgender:

„Die Facticität ergreift, laut meiner eigenen Aussage, stets und immer das Gesetz des ursprünglichen Projicirens", das factische i ergreift das nothwendige, das logische i; „daher muss dasselbe auch mich im eigenen Factum, nur weiterhin unsichtbar ergriffen haben. Im Gesetze liegt die formale Projection überhaupt, und diese ist factisch sichtbar genug; nur dass sie zufolge des Gesetzes sei, wird hier hinzugefügt". Indem i nach h vorgeht wird das logische Denkgesetz projicirt; diese Projection ist deutlich; aber dass diese Projection zufolge der Leitung des Gesetzes von k nach i geschieht, wird hier hinzugefügt. „In ihm liegt ferner, dass es projicirt werde, so wie es innerlich ist, oder, wie wir nun weit besser, und vor allem Missverstande gesicherter sagen können: wie es nach dem Gesetze projicirt werden muss". Das Denkgesetz wird von i durch h nach g projicirt, wie es in A ist, wie es durch ki in i gesetzt wird, und von i weiter geleitet wird. „Aber wir kennen auf der Höhe unserer Speculation durchaus kein anderes Gesetz, als das Gesetz der Gesetzmässigkeit selber, dass es projicirt werde nach dem Gesetze; und so gerade hat es sich uns auch oben factisch ausgedrückt; wir haben daher auch über diesen materialen Punct hier nichts weiter gethan, als hinzugesetzt, dass dieses Projiciren nach dem absoluten Gesetze geschähe". Das durch ih in g gesetzte logische Gesetz ist das absolute Gesetz des A, und wird mit absoluter Nothwendigkeit in g durch ih gesetzt. „Wir haben daher die oben factisch erzeugte Einsicht, von der wir heute ausgingen, durch Anwendung ihrer eigenen materialen Aussage auf ihre Form, selber wieder genetisch abgeleitet, welches die erste wichtige Ausbeute giebt. 1) Ueber eine solche Anwendung der Aussage eines Satzes auf ihn selber, werden wir ohne Zweifel noch mehr zu reden bekommen. Merkwürdig ist er; es scheint aber die schon oben bemerkte Bestimmung des *major* durch den *minor* zu sein, und dadurch eben scheint die Wahrheit zu beginnen, in sich selbst zurückzulaufen, welche in allen anderen Systemen, wenn sie

consequent wären, weder Anfang noch Ende haben würde". Von i wird nach h das logische Gesetz geleitet, welches in f als Gesetz des Syllogismus steht, in g als das durch das Gesetz des Satzes begründete Gesetz des Syllogismus. Dieses Gesetz kommt von i her, wo das Leben des Individuums B + C steht; und durch die Herkunft der Satzform aus dem Leben des Individuums erhält der Inhalt dieser Form Wahrheit. Das Leben des Individuums setzt das Band zwischen Subject und Prädicat, zwischen der *major* und dem *minor* des Syllogismus. Im Leben des Individuums kommt also die logische Bewegung des Syllogismus zur Ruhe, und hat einen Anfang. „2) Bei jeder Gelegenheit haben wir als das Absolute in seiner Art dasjenige hingestellt, das sich selber setzt, und so hatten wir in unserer eben vollendeten Untersuchung ein Gesetz des Gesetzes, oder der Gesetzmässigkeit selber. Es ist keinem Zweifel unterworfen, dass dies das absolute Gesetz sein werde, wie denn auch der Act, den wir nach ihm vollzogen, der höchste unmittelbar gesetzmässige der W. L. ist" *). Es setzte i sich selbst durch h als g, und war Gesetz des Gesetzes. Das, was sich selber setzt, ist das Absolute; folglich ist i, welches sich als g setzt, das Absolute, oder A; A setzt sich nämlich durch ki als reines gegensatzloses i, und dieses wird in g erkannt: folglich ist das in g erkannte Gesetz das Gesetz des A.

19. „Gehen wir jetzt weiter". — „Das absolute Gesetz, nach welchem wir in der heut vollzogenen, und soeben analysirten Einsicht das Wissen in seinem Wesen projicirten, hatte ohne allen Zweifel absolut reale Causalität auf das Innere (— ich rede nicht von seiner äusseren Form, die als frei erscheint —) des Actes, so dass das Gesetz und Er, und zwar Er mit der Einheit in allen seinen unterscheidbaren Bestimmungen sich innigst durchdrangen; absolut ohne Hiatus zwischen beiden. Die Projection ist theils formaliter, objectivirend, theils materialiter, ausdrückend das Wesen des Wissens. So ist das Letztere durchaus nicht ohne das Erstere, sondern sie ist beides in einem Schlage, weil sie beides

*) a. a. O. p. 281. 282.

ist durch ein absolut wirkendes Gesetz. Es muss daher der materalle Ausdruck zugleich die Form der Projection ausdrücken; oder ganz bestimmt: das Wissen in der Projection kann, ungeachtet der vorherigen Beweise des Gegentheils, wenigstens der Form nach, nicht durchaus also sein, wie es an sich oder nach dem Gesetze, ohne alle Projection ist“ *). Das absolute Gesetz in g ist das absolute Wissen, oder A, wie soeben erwiesen ist. Aber dies Gesetz in g hat reale Causalität auf das Innere des Actes, auf das Vorgehen des reinen gegensatzlosen i nach h. Dies reine gegensatzlose i durchdringt aber schon in i das i, welches die Zweiheit setzt, welches durch die sinnliche Anschauung in h das e, und dadurch das Individuum B + f setzt. Daher ist das i, welches in g als Gesetz erkannt wird, ein solches, welches die Zweiheit des i durchdrungen hat. Das Vorgehen des reinen gegensatzlosen i nach g und sein Durchdringen der Zweiheit des i sind daher eine Einheit, und das logische Gesetz in g ist in dieser Einheit enthalten. Daher giebt es ein in g erkanntes i — das Gesetz des Denkens — nicht anders, als dass gleichzeitig das als Zweiheit bestimmte i nach h vorgeht, das e hinschaut, und die Erkenntniss in f setzt. Das reine gegensatzlose i wird also in g nicht gedacht, ohne dass in demselben Schlage in h ein Hiatus eintritt, eine Welt e und eine Erkenntniss in f gesetzt wird; so dass es zweierlei Individuen giebt: B + f und B + g. Da nun die Erkenntniss in g nicht anders entsteht, als dass in demselben Schlage B als i + e gesetzt, d. h. i von A losgerissen wird, so kann auch das Wissen in g nicht identisch sein mit dem Wissen in A, trotz des vorigen Beweises des Gegentheils, wenigstens nicht der Form nach. „Was könnte es nun sein, das die Projection an der Form des Wissens änderte?“ — „Innerliches Wesen der Projection ist lebendiges Principiiren“; das Wesen des B + C ist in C zu denken, was in B ist; „dieses, durchaus und schlechthin als solches, müsste in ihr bleiben, und dürfte nie zu Grunde gehen. Was ist dies? Antwort: eben absolutes Beschreiben, als Beschreiben, unter Anderem sehr sichtbar im Zusammenhange des Soll, der wunderbarer

*) a. a. O. p. 282.

Weise zwischen die beiden Glieder trat; denn was ist denn der Zusammenhang, als das Beschreiben des Einen aus dem Anderen. Dieses müsste in ihm bleiben, und dürfte nie zu Grunde gehen, eben als in sich lebendiges Principiiren; es müsste sich also immer wieder erneuern als solches, ungeachtet der Inhalt, durch das absolute Gesetz bestimmt, derselbe bliebe, woraus sich nun wohl eben die Erscheinung der energischen Reflexion, und die Wiederholung ins Unendliche des qualitativ absolut Eins bleibenden Inhalts, welche uns zu unserer grossen Verwunderung noch nicht haben verlassen wollen, erklären dürfte. Der innere Inhalt, sagte ich, soll durch das Gesetz bestimmt sein; wird nun, indem man darauf sieht, die Beschreibung als ein absolut in sich selber lebendiges Principiiren gedacht, so ist gleichfalls klar, dass sie als Nachconstruction einer ursprünglichen Vorconstruction, durch das Gesetz eben, erscheinen müsse: also mit einem Worte, als Bild, oder als das oft erwähnte nur Aussagen, nur Sprechen oder Ausdrücken dessen, was an sich freilich eben also sein soll: mit einem Worte, das ganze bloss Idealistische, als welches wir all unser Sehen zu betrachten genöthigt sind, falls wir uns in den Standpunct der Reflexion und des lebendigen Principiirens versetzen" *). Die durch das absolute Wissen A in i gesetzte Gewissheit muss nach C vorgehen und in h sich spalten in die Erkenntniss in f und in die in g. In C ist absolutes Beschreiben von dem Soll i gesetzt. Dieses Soll i tritt zwischen die beiden Glieder f und g, denn i geht nothwendig nach h vor, und da das reine gegensatzlose i die Zweiheit des i schon in i durchdringt, so wird das Eine aus dem Anderen beschrieben. Nun wird in g das reine gegensatzlose i erkannt, in f die Zweiheit des i; von jenem i geht das Setzen aus: folglich wird die Erkenntniss in f aus der Erkenntniss in g beschrieben. Da aber die Erkenntniss in g nur dadurch ist, dass das reine gegensatzlose i beständig nach C vorgeht, so setzt es auch fortwährend aus sich das Individuum, welches in f erkennt. Durch das beständige Vorgehen des i nach C entsteht die Vielheit der Individuen B + C;

*) a. a. O. p. 283.

geht ein Individuum mit Energie von i nach h vor, so tritt die intellectuelle Anschauung und die Erkenntniss in g ein; geht es nicht mit Energie nach h vor, so erkennt es in f. — Der innere Inhalt der Beschreibung ist stets i. Damit dies aber in g erkannt werden könne, ist nothwendig, dass das reine gegensatzlose i die Zweiheit des i durchdringe, ein Individuum B + f voraussetze, welches das Individuum B + g nachconstruirt. Da beide Arten der Erkenntniss in C aber durch die Einheit des i gesetzt sind, so steht in C überhaupt nur das Bild des i, d. i. die Aussage vom i, welches von dem idealistischen Sehen in h gesetzt ist.

20. „Es stehet daher mit dem Wissen dermalen also. Die ganze Form der Objectivität, oder die Existentialform für sich, hat gar keine Beziehung auf Wahrheit; das Wissen selbst aber, so auch alles, was in demselben vorkommen soll, spaltet sich absolut in eine Zweiheit, deren Ein Glied das Ursprüngliche, und das andere, die Nachconstruction des Ursprünglichen sein soll, durchaus ohne alle Verschiedenheit des Inhalts, also darin wieder absolut Eins; lediglich verschieden in der angegebenen Form, die offenbar eine gegenseitige Beziehung auf einander andeutet" *). Das Individuum B + C wird durch den Anstoss in h gespalten in Individuen B + f und B + g. Alles, was jenseit h liegt, gehört zur Existentialform, nämlich e, f, h und das als Zweiheit bestimmte i; in ihr ist keine Wahrheit, sondern die Wahrheit liegt im reinen gegensatzlosen i und g. Dies kommt daher, dass das Wissen A, und alles, was in demselben vorkommen soll, sich absolut in eine Zweiheit spaltet. Das Wissen A setzt durch ki; aber die Spaltung des Wissens tritt erst in h ein, und erzeugt die Erkenntniss in g und die in f. Alle Erkenntniss in C setzt aber ein i voraus, daher ist die Erkenntniss in g, in welcher das Wissen als solches erkannt wird, nur die Nachconstruction eines Ursprünglichen. Es muss also der Erkenntniss in g eines Individuums B + g ein Ursprüngliches gegeben sein, eine Projection B + f, welche sie nachconstruirt; mit welcher ihr aber der Inhalt i gemein ist, und von

*) a. a. O. p. 283.

der es nur durch die Form der Erkenntniss in C unterschieden ist. Eine Beziehung zwischen beiden Formen der Erkenntniss ist durch die Anschauung in h gegeben, welche beiden gemein ist.

21. „Am Anfang unserer Untersuchung, da die begehrte absolute Einheit sich uns erzeugte", als wir vom reinen Lichte i nach C vorgingen, „standen wir, wie wir nachher entdeckten, unter dem Gesetze", dem logischen des Wissens, welches von A durch ki nach i getragen, in C verwirklicht wurde, „ohne weder davon, noch von seinem Acte, als solchem, zu wissen. Erst, wie wir auf diesen Act reflectirten, konnten wir auf ihn, als den *medius terminus* unseres Vernunftschlusses den Inhalt der gefundenen Einsicht selber anwenden, und zur Einsicht des vorher verborgenen Gesetzes kommen". Erst, als wir in C auf das Vorgehen des i nach C reflectirten, konnten wir auf den Schluss in C den Inhalt i anwenden, und C durch i begründen. „In dieser Einsicht construirten oder beschrieben wir ihn nun ohne Zweifel selber das Gesetz, und können uns sogleich auf der That ergreifen". Wir sind das Licht, welches sich in C als Gesetz setzte. „Wir standen daher wahrhaft unter dem Gesetze, nur da, wo kein Gesetz im Wissen vorkam, und sind über dasselbe hinaus, es selber construirend, wenn es im Wissen vorkommt". In f standen wir unter dem Gesetze, wussten es aber nicht, denn f steht jenseit des Anstosses h, und wird gesetzt durch die Zweiheit des i, welche von A losgerissen ist, und von der Leitung des logischen Gesetzes von A nach i nichts weiss. Stehen wir aber in g, so stehen wir über dem in f herrschenden Gesetze, und construiren es selbst. „Nun gründet sich unser ganzer Schluss auf ein blosses Factum, ohne Gesetz, das daher nicht zu rechtfertigen ist; und der Schluss selber sagt nur von einem Gesetze, ohne es zu sein oder zu haben". Das ganze C gründet sich nur auf das Factum, dass i in Individuen B + C ist. „Auch dieses Räsonnement löst sich auf in Nichts" *).

*) a. a. O. p. 284.

22. „Soll das Wissen Etwas von sich prädiciren, so muss es sich überhaupt schlechthin projiciren, sahen wir ein als Bedingung. Lediglich auf die Form dieser Einsicht gesehen, lag in ihr ein freies beliebiges Factum, und ein absolutes Gesetz, welches jenes Factum, wirklich geworden, unmittelbar ergreifen sollte". Damit das Wissen A prädicire,' d. h. als C erscheine, muss es i projiciren, damit i das C setze. Das Setzen des i ist willkührlich, und i ein freies, beliebiges Factum; dass aber durch dieses Setzen in C das logische Gesetz gesetzt werde, ist nothwendig.

„Nun sind wir, die W. L., in diesem Einsehen gleichfalls Wissen, und ein freies, factisches Wissen, also selber in dem Falle, wovon gesprochen wurde. Wir daher selbst fallen mit diesem unserem Factum anheim dem Gesetze, das Wissen überhaupt zu projiciren, und es zu projiciren, wie es innerlich an sich ist, oder nach dem Gesetze. So hat auch in unserer Einsicht das Wissen wirklich sich gefunden, als objectives, unveränderliches Eins, und mit der absoluten Evidenz, dass es sich durchaus also verhalte, wie wir aussagen; und nur, dass dies nach dem unsichtbaren Gesetze also sei, setzen wir jetzt hinzu" *). Was von dem Wissen A soeben ausgesagt worden ist, gilt auch von dem Wissen der Individuen B + C, welche Wissenschaftslehrer in g sind. Sofern sie Individuen sind, sind sie von A getrennt, Factum, wie es oben im Wissen A nur ein beliebiges Factum war, dass es i setzte. Wir aber als Factum fallen dem Gesetze anheim, das Wissen zu projiciren, es von g nach d, oder A, so zu projiciren, wie es in g durch i gesetzt ist, d. h. als Eins mit absoluter Evidenz. Jetzt wird hinzugesetzt, dass dies dem unsichtbaren, von A kommenden Gesetze zufolge geschehe.

„Es wurde hierauf weiter argumentirt. Dieses Projiciren geschieht, wenigstens der Materie, dem darin ausgesagten Inhalte des Wissens nach, nach einem absoluten Gesetze, das nicht nicht Gesetz sein, nicht nicht Causalität haben kann", g projicirt nach dem vom i gesetzten Gesetze, welches i in i nicht verbleiben kann, sondern nach C vorgehen muss; „es

*) a. a. O. p. 285.

ist daher absolut immanentes Projiciren und kann davon nimmer los; oder, wie wir, als verdeutlichend hinzusetzten, das Licht in der Projection kann nicht durchaus also sein, wie es innerlich, oder nach dem Gesetze, ohne alle Projection wäre". Die Projection des g ist aber dieselbe, als die des A; A projicirt daher nicht nur das logische Gesetz nach i, sondern auch i das Licht selbst; aber das Licht in der Projection ist verschieden von dem Lichte, wie es in A ist. „Was heisst das? Es muss fortdauernd das Zeichen des lebendigen Principiirens an sich tragen, in seiner Form durchaus als Product eines solchen Principiirens erscheinen; darum ins Unendliche wiederholbar, und in Beziehung auf die ursprüngliche Projection durch das Gesetz, als Nachconstruction, was nun die Grunddisjunction im Wissen gab". Das lebendige Principiiren besteht in dem durch einen Act der Freiheit eingeleiteten Fortgehen des i nach g; dies lebendige Principiiren muss von A gesetzt sein; allein dieses Fortgehen von i nach C geschah durch ih, was die Grunddisjunction im Wissen gab: die Erkenntniss in f und in g. „Hierbei machten wir uns nun den Einwurf: wird denn das Gesetz nicht selber von uns nachconstruirt? Offenbar; daher gelangen wir nie zu einer Urconstruction und dem Gesetz, sondern haben, die Sache recht angesehen, nur jene Nachconstructionen, deren eine sich giebt für das, was sie ist, die andere aber es läugnet, welcher Schein jedoch aufgedeckt werden kann". Das Gesetz A wird in g nachconstruirt, und g weiss es, dass es Nachconstruction des A ist; f aber weiss es nicht, und läugnet es, Nachconstruction zu sein. „Und so befinden wir uns noch immer im Willkührlichen darin, sind noch nie eingetreten in das Nothwendige. — Dies nun zu lösen" *).

23. 1, „Zuvörderst, wo liegt es eigentlich, dass wir dieser Nachconstruction des Gesetzes nicht trauen wollen? Weil sie als willkührlich erscheint", von einem i anhebt, welches vom A getrennt ist. „Leuchtet sie ein als nothwendig, so leuchtet sie aber selber ein als gesetzmässig, und als selbst unmittelbarer innerer Ausdruck und Causalität des Gesetzes".

*) a. a. O. p. 285. 286.

Leuchtet i als nothwendig ein, so leuchtet auch die Nachconstruction in g als nothwendig ein, und als unmittelbarer Ausdruck des A. „Wir erhalten ein unmittelbar factisches, und das Factum durchdringendes Gesetz, das Gesetz zu setzen". Wir erhalten das i, die Zweiheit, welches ihef oder B + f setzt, und das reine gegensatzlose i, welches ihef, das Factum, durchdringt, in g als Gesetz gewusst wird, und das Gesetz setzt. „Mag nun immer das projicirte Gesetz" ihef „Resultat einer Nachconstruction sein, eben weil es projicirt ist; wenigstens ist das innere Construiren dieses objectiven Gesetzes, keine Nachconstruction, sondern die ursprüngliche Construction selber", das Vorgehen von dem reinen gegensatzlosen i nach h, wodurch das Wissen in g wird, ist keine Nachconstruction, sondern die Construction des A durch kih.

„2, Lässt sich nun dieser Beweis der Nachconstruction eines Gesetzes führen? Ich sage: Leicht, wie mir es scheint, auf folgende Weise. Die erste ursprüngliche stehende Projection" ihef „trägt an sich den Charakter des Bildes, der Nachconstruction" ihg „u. s. f. Aber Bild, als solches, deutet auf Sache", ihef deutet auf ihg, „Nachconstruction auf ursprüngliche", ihg deutet auf eine Urconstruction des A durch ki. „Es liegt daher in der Aufgabe, diesen Begriff der Intuition zu verstehen, durchaus und gesetzmässig die, jenes Erste zu setzen"; der Gegensatz von ihef und von ihg ist durch den Anstoss h, wo die Intuition steht. — „Nun frage ich, wie ist denn das Bild Bild, und Nachconstruction Nachconstruction?" wodurch ist ihef und ihg? „Weil sie ein höheres Gesetz" A „voraussetzen, und zufolge desselben sind, haben wir gesagt, und bewiesen. Daher: im Bilde, als Bild, liegt schon das Gesetz, virtualiter und in seinem Effecte", das logische Gesetz liegt schon in ihef. „Nun stehen wir, die W. L., dermalen eben in dem Bilde als Bilde", d. h. die W. L. begründet das Gesetz des Syllogismus, welches in f herrscht, durch das Gesetz des Satzes in g; „daher ist *implicite* das virtuale Gesetz in uns selber, das sich idealiter construirt, oder setzt", das Gesetz des Syllogismus, welches in f herrscht, liegt schon in dem Gesetze des Satzes, welches in g steht: „und es ist ganz bewiesen, was wir gestern als bewiesen übernahmen: Das

Gesetz selber setzt sich in uns selbst", das Wissen A setzt sich in B + C und zwar in g, und zwar „Bild als Bild, ist *nervus probandi*", das Bild des A, ihef wird in ihg als Bild gesetzt. — „Bemerken Sie hierbei: 1) Um den soeben vollzogenen Beweis zu führen, mussten wir das Gesetz" A „als Urgrund des Bildes" ihef „erst voraussetzen, realiter und an sich", wie es im i schlummert, „keine Rechenschaft gebend, wie wir zum Begriffe, oder der Projection davon kommen. Nun ist es vollständig erklärt, wie wir dazu kommen; doch ist die Verschiedenheit der Form dieses Begriffes noch nicht erklärt". „2) An der gestrigen Schilderung des Wissens ist nun Folgendes verändert. Weder in der Nachconstruction als solcher (der Vorstellung)", in f des ihef, „noch dem Ursprünglichen (dem Dinge für sich)", A, welches mit dem g des ihg identisch ist, „sondern durchaus in einem Standpuncte zwischen beiden steht das Wissen" in h: „es steht im Bilde der Nachconstruction, als Bilde, in welchem Bilde ihm schlechthin durch ein inneres Gesetz der Satz eines Gesetzes entsteht. Dieses Durchdringen des Wesens des Bildes ist die ursprüngliche, absolute, unveränderliche Einheit; sie, als innerlich eben, im Projiciren, spaltet sich projicirend in stehendes objectives Bild, und stehendes objectives Gesetz" *). Das Wissen steht weder in f, noch in A oder g, sondern in h der kh, denn es hat das Gesetz des Syllogismus in f durch das Gesetz des Satzes in g begründet, hat das Bild ihef durch die Nachconstruction ihg durchdrungen. Diese Einheit in h ist aber A, sofern es sich durch ki projicirt, und sich spaltet in stehendes, objectives Bild ihef, und in stehendes, objectives Gesetz ihg.

24. „Der Begriff der W. L., als eines besonderen Wissens, ist uns ganz und gar entschwunden. Das abgeleitete ist das Eine reine Wissen in seiner absoluten, aus seinem Einheitswesen erklärten Disjunction. Dieses Eine reine Wissen sind dermalen Wir; sind wir nun denn doch W. L. und hoffen es wieder zu werden, so ist die W. L. das absolute Wis-

*) a. a. O. p. 286. 287.

sen selber, und wir sind es dermalen nur, inwiefern die W. L. es ist.

Die letztere Betrachtung führt uns nun auf den Weg, wie wir weiter kommen können; die W. L. müsste als besonderes Wissen wieder heraustreten. Nun wissen wir sehr wohl, dass wir die Eine Einsicht, die wir dermalen sind, und leben, nicht immer gewesen, sondern durch alle unsere bisherigen Betrachtungen zu ihr herauf gestiegen sind; dieses unser Werden zum absoluten Wissen müssten wir, nicht wie bisher, eben factisch und artificiell treiben, sondern wir müssten es erklären; kurz: das, was wir am Schlusse der heutigen Untersuchung sind, wiederum in seiner Genesis einsehen. Diese Einsicht der Genesis — nicht des absoluten Wissens an sich, denn dies kennt keine Genesis, — sondern des wirklichen Daseins, und Erscheinens dieses absoluten Wissens in uns, wäre nun die W. L. *in specie*, inwiefern sie ist ein besonderes Wissen, dessen Nichtsein eben sowohl möglich ist, als sein Sein". Aus dem durch das Wissen in h gesetzten A soll ihef und ihg deducirt werden.

„Nun dürfte es sich finden, dass die Urbedingung der genetischen Möglichkeit des Daseins des absoluten Wissens, oder der W. L., sei das gewöhnliche Wissen, also, dass die Bestimmungen desselben sich erklären liessen lediglich aus der Voraussetzung, es solle zur W. L. kommen, und die Summe unseres ganzen Systemes sich nun in folgenden Vernunftschluss auflöste: soll es zur Erscheinung des absoluten Wissens kommen, so muss u. s. w.; nun ist das Wissen also bestimmt, mithin muss es schlechthin dazu kommen sollen" *). Fichte setzt hier entgegen: das gewöhnliche Wissen, und die W. L., was nicht W. L. ist, fällt unter das gewöhnliche Wissen.

25. „Das absolute Wissen ist objectiv und in seinem Inhalte aufgestellt" als A, „und könnte es uns bloss darum zu thun sein, so wäre unsere Arbeit vollendet. Es ist aber noch die Frage: wie sind wir, die wir dieses Wissen

*) a. a. O. p. 289.

geworden; und falls dies weitere Bedingungen hätte, welches sind diese? Das erstere in allen seinen Bestimmungen das transcendentale, das andere das gewöhnliche. Unser eigentlicher Standpunct: die Bedingtheit beider durch einander" *).

„1, Ohne alles Weitere ist klar, dass wir an dem aufgestellten Wissen das absolute Wissen haben, und mit ihm identisch sind, nur unter der Bedingung, dass wir desselben gewiss sind, oder dass wir überhaupt formaliter gewiss sind, und diese formale Gewissheit in uns ausdrücken, in Vollziehung desselben". Wir haben A, wofern wir gewiss sind, d. h. von i in g das durch ki in i gesetzte logische Gesetz gesetzt wird, und wir von unserem i ausgehen.

„Nun soll dieser aufgestellte Inhalt selber der Ausdruck des absoluten Wissens, oder der Gewissheit sein", das Wissen in h soll Ausdruck des A sein. „Es sind daher auf das Obige mit gedacht, folgende zwei Schlussarten möglich. Wir sind gewiss, daher ist das, was wir in diesem Zustande der Gewissheit sagen, gewiss, d. h. Ausdruck der inneren Gewissheit", (so wird in f des ihef geschlossen): „oder: dies ist gewiss, wir sehen es ein; darum sind wir gewiss, oder ausdrückend die Gewissheit", (so wird in g des ihg geschlossen). „Welche von beiden Prämissen man wählen wolle, so setzt jede das Wesen der Gewissheit als bekannt voraus. Einen von beiden Schlüssen wollen wir ohne Zweifel machen. Wir müssen daher das Wesen des Wissens als bekannt voraussetzen". Mögen wir nun in f von dem Gesetze des Syllogismus, oder in g von dem, jenes begründenden, Gesetze des Satzes ausgehen; im einen, wie im anderen Falle setzen wir das Gesetz des Satzes, oder das absolute Wissen, d. h. A, voraus.

„2, Ist es bekannt. Oben bezeichneten wir es als Beruhen in demselben, also Einheit der Qualität". Das in C erscheinende Wissen geht hervor aus dem reinen Lichte i, und ist mit ihm Einheit. Aber i ist nothwendig ein Streben nach C hin, und kann sich nur als i erhalten, sofern es sich ein

*) a. a. O. p. 292.

entgegenstrebendes e setzt; daher findet in i durchaus Qualität statt, und die dort gesetzte „Einheit der Qualität“. (Beiläufig erhellt hieraus auch, dass die als ihg gesetzten Individuen als B + g gefasst werden müssen; denn i kann sich ohne ein entgegenstrebendes e gar nicht erhalten, und als reines i wird es in ihg gesetzt). „Als Einheit der Qualität können wir das Wesen des Wissens hier aber nicht voraussetzen, denn diese Einheit ist in dem Obigen uns absolut verloren gegangen. Und zwar verloren gegangen an innerer wesentlicher Qualität, wie im Bilde, oder im Gesetze eines Bildens, welches alle Veränderlichkeit und darum alle Dieselbigkeit oder Qualität in der zweiten Potenz ausschloss“. Alles i hat sich erwiesen als ein Vorgehen nach C, nicht als ein Ruhen in i; daher muss das in i gesetzte Moment im absoluten Wissen, im A, anders sein. „Mit diesem höheren Begriffe nun mussten wir die Gewissheit hier charakterisiren. Also: sie sei wesentlich immanente in sich Geschlossenheit (wie oben das absolute Sein)“. In A befindet sich: 1) das in C gesetzte Moment des Wissens; 2) das in B gesetzte Moment des Strebens, nur so modificirt, als es die Natur des A, welche Einheit, absolute Identität ist, fordert, d. h. als kighfed.

„3, Nun setzen wir einen ursprünglichen Begriff, oder eine Beschreibung dieser immanenten in sich Geschlossenheit voraus, für das Urtheil, das wir fällen wollen: wir sind gewiss“. Das Urtheil wollen wir fällen in C, hierfür setzen wir das Gesetz des Satzes in A voraus. Der Inhalt dieses Urtheils soll gewiss sein; daher muss es in C durch i gesetzt sein, mithin i wie C von A aus gesetzt sein. „Wie ist nun dieser Begriff oder diese Beschreibung ursprünglich möglich? d. h. das Gesetz einer solchen Beschreibung soll aufgestellt, oder diese Beschreibung selber soll ursprünglich beschrieben, d. h. eben schlechthin als Urbeschreibung von uns realisirt werden. — Da ich in der That hier zu einem höheren Gliede aufsteige, als alle die bisherigen gewesen; so kann ich das Vorzutragende nicht an diese anknüpfen, sondern ich kann nur rein auf Ihre neuschaffende Anschauung rechnen, die ich bloss zu leiten vermag“. „Ich sage: Beschreibung, als solche, ist innerlich

immanente Projection des Beschriebenen, als solche, d. h. zuvörderst, keinesweges objective Projection *per hiatum*, sondern Projection, die unmittelbar in sich selber als Projection, d. i. als Aeusserlichkeit anerkennt, und sich als solche vernichtet, und so allein, durch diese Vernichtung, Innerlichkeit, Beschriebenes setzt. Mit einem Worte, es ist eben das rein ideale Sehen, oder Anschauen; schlechthin als solches sich durchdringend, in welcher Durchdringung ich nicht etwa sage, dass sie an sich sei, sondern die ich Ihnen, als dem Wir der W. L., wodurch Sie allein dieses Wir werden, anmuthe: Sie durchdringen es aber, wenn Sie es fassen, als sich vernichtend, in dieser Vernichtung aber setzend ein Beschriebenes, und sich setzen, als das Aeussere, aber Vernichtete. X sehen heisst, das Sehen nicht für X halten; also es vernichten, und in dieser Vernichtung eben wird das Sehen ein Sehen, und entsteht ein Geschenes schlechthin, wie Sie von X abstrahiren. Dies, was nun in der Anschauung weit tiefer gefasst werden muss, als ich es mit Worten ausdrücken kann, ist, was ich andeuten wollte; es ist das innerste Wesen des reinen Sehens als solchen, das wir daher, so gewiss Sie meiner Anschauung gefolgt sind, hier wirklich in seinem Wesen realisirt haben. Nun sollte hier sein Beschreibung der Gewissheit, als absoluter Geschlossenheit in sich selber. Bleiben wir nur stehen bei der erzeugten Anschauung des reinen Sehens, oder der bloss formalen Beschreibung, so wird sich daraus allein dieser Gehalt, dass sie sei Gewissheit in sich selber, ableiten lassen. — Was es in dieser Vernichtung seiner selber, in der es doch ist, intuirend projicirt, ist Sein; und da es dies in seinem und vermöge seines unaustilgbaren eigenen Wesens projicirt, dieses Wesen aber Aeusserung ist, ein innerlich sich äusserndes Sein, d. i. ein in sich lebendiges und kräftiges Sein" *).
Alle in B und C gesetzten Momente sind in A hineingetragen; in ihm durchdringen sie sich, und es handelt sich um diese Durchdringung; es bewegt sich in A, was in B + C gesetzt ist; daher können wir uns an B + C diese Bewegung des A in sich deutlich machen. A beschreibt sich, d. h. setzt in

*) a. a. O. p. 293. 294.

seiner Einheit die Momente des B und C durch kighfed; es setzt nicht B und C, wie sie ausser A sind, sondern wie sie in ihm sind, es findet daher der *hiatus* in h nicht statt, sondern, indem es h setzt, vernichtet es dasselbe auch schon wieder. Es setzt h, die Anschauung, welche als sinnliche e und f, als intellectuelle i und g setzt, aber diese Anschauung ist eine ideale, in welcher der Gegensatz des Sinnlichen und Intellectuellen aufgehoben ist. Das Individuum B + C bringt diese Anschauung zu Stande, wenn es sich in h stellt, und dies vernichtet; in dieser Vernichtung wird das Sehen in h ein i, und es entsteht aus dem e ein schlechthin Gesehenes A, sobald von e abstrahirt wird, denn in ighef ist aus dem e ein i geworden, und mit der Vernichtung des h ist auch f und g vernichtet; es bleibt also nur das reine gegensatzlose i übrig, und dies ist das r e i n e S e h e n oder A.

Dies durch Abstraction gesetzte Sehen ist nun das reine Sehen, das A, welches in sich enthält die Beschreibung der Gewissheit C als absolute Geschlossenheit in sich selber, B. Dies reine Sehen ist A; als A aber ist es formale Beschreibung, enthält in sich das in C gesetzte Moment, geht also nothwendig von A nach C vor; daher wird sich aus A aller Gehalt ableiten lassen, welcher im C ist, und von i in C gesetzt wird; denn A kann nur durch i nach C gelangen. Aber das reine Sehen des A, welches als Beschreibung nach C fortgeht, ist auch Geschlossenheit in sich; daher muss die Beschreibung nach A zurückkehren, kig muss durch hfed nach d zurück; es ist also das reine Sehen des A Beschreibung der Gewissheit in sich. Sofern nun A durch das reine Sehen beschreibt, setzt es durch kih, durch die Anschauung, ighef, d. i. Sein, vernichtet aber diese Projection ighef, indem es nach A zurückkehrt, und kighfed setzt. Da aber A vermöge seines eigenen Wesens ighef projicirt, so setzt es ein lebendiges Sein i, welches nothwendig sich als ighef setzt. Das von A gesetzte Sein ighef ist aber ein projicirtes, d. h. ein solches, welches von A abgetrennt ist, indem in i potentiell schon der *hiatus* gesetzt ist, welcher in h *actu* eintritt. Und somit sind sowohl die als ihef, als die als ihg bestimmten Individuen von A abgerissen; jene sind als B + f, diese als B + g bestimmt.

26. „Fahren wir fort, und bleiben wir aus guten Gründen auf dem zuerst eingenommenen Standpuncte stehen: Was das Sehen, in jener Vernichtung seiner selber intuirend projicirt, und von uns, als dergestalt projicirend, genetisch eingesehen wird, ist Sein, und zwar ein kräftiges Sein". A projicirt i. „Aber Sein, als solches, oder Objectivität, ist in sich Geschlossenheit, und eine lebendige in sich Geschlossenheit = lebendiges in sich Schliessen selbst", jenes von A projicirte i ist von A abgetrennt — „dies ist die neue, Ihnen angemuthete Einsicht — ein Princip des Herausgehens aus sich selber, welches durch das Erste vernichtet wird, daher denn dieses Princip vielmehr ein Trieb zu nennen ist"; i ist Trieb ighfe, als ein in sich Geschlossenes, als das Individuum B + C, zu setzen; zugleich aber auch diese Geschlossenheit zu vernichten, es als gesetzt durch ki zu fassen, d. i. als ein Moment der kighfed. Diese doppelte Natur des i setzt aber Individuen B + f, welche gemeines Bewusstsein sind, und Individuen B + g, welche philosophisches Bewusstsein sind.

„Und so hätten wir denn, was wir suchten, die Beschreibung, d. h. eine Lebendigkeit und Construction der Gewissheit, als einer Geschlossenheit in sich selber, aus der blossen tieferen Beschreibung des Sehens, der Idealität und Anschauung als solche, realisirt" *). Die von dem reinen Sehen A gesetzte Projection ighef durch das Setzen des Seins i haben aber wir gemacht, da wir uns oben durch die Abstraction vom A als i setzten, und i dasselbe als A ist; es ist als Vorgehen nach C Beschreibung, als h Sehen, und als ighef Geschlossenheit in sich.

27. „Es entdeckt sich in dieser Beschreibung eine Vierfachheit der Glieder, und diese Aufzählung kann Ihnen das Vorgetragene verdeutlichen". Die Beschreibung des i, als eines von A losgerissenen, setzt zunächst den Hiatus h, also ihef, und damit Alles, was in das gemeine Bewusstsein fällt; in diesem findet sich die Vierfachheit der Glieder. Erst wenn diese Vierfachheit gesetzt ist, tritt ihr das philosophische Bewusstsein als ein eingliedriges gegenüber.

*) a. a. O. p. 296.

„Zuvörderst das Sehen in seinem Wesen, als absolute Aeusserlichkeit in Beziehung auf ein Anderes, dadurch sich vernichtend, und hinschauend in dieser Vernichtung dieses Andere, als innerlich in sich geschlossenes Sein. Welches zwei Glieder giebt". Das Sehen des i setzt sich in h als Sehen, und schaut zwei Glieder hin, durch die sinnliche Anschauung e und durch die intellectuelle i. „Bei dieser Zweiheit der Glieder hätte es nun sein Bewenden gehabt, wenn wir nicht hinzugefügt hätten, dass, ungeachtet dieser *in tantum* gültigen Vernichtung seiner selbst, das Sehen ja doch in der Einsicht der nothwendigen (ihm) Entstehung eines Seins bleibe, und bleibe, was es unaustilgbar sei, ein inneres Projiciren; daher das Sein sein Gepräge, des Lebens und der Aeusserung, an sich tragen müsse"; es bleibt h selbst. „Das vierte Glied endlich, das Princip des Herausgehens aus sich selber, durch Lebendigkeit und Energie der in sich Geschlossenheit, zugleich gesetzt in seinem Sein, und absolut vernichtet in seinem Effecte, ist unmittelbar klar, und bedarf keines Beweises". Es ist f; e geht vor nach f, wie h und i, und wird in f vorgestellt. Aber die Vorstellung in f als Grundlage des Syllogismus, ist der Effect des nach f vorgehenden e, welcher Effect in f vernichtet wird, da er in f blosse, ruhende Vorstellung ist, und den Charakter der Natur e und der Anschauung h verliert.

Die angeführten vier Glieder fallen in das gemeine Bewusstsein. „Es ist nicht schwer, das fünfte Glied, das nach der historisch bekannten Regel, damit hier eine vollständige Synthesis entstehe, noch hinzugehören dürfte, anzufügen. Nämlich, dass diese vier Glieder in unserer Einsicht entstehen und fortdauern, hängt davon ab, dass man, wie wir gethan haben, das Sehen, als in seinem Wesen Aeusserlichkeit, begreife; es vor dem erkannten Sein, als absolute Immanenz, vernichte, in seiner an sich Gültigkeit nämlich: dennoch es als factisch, selber über und an dem Sein fortdauernd bemerke, welches uns erschienen ist als eine mögliche, und, wenn sie zu Stande gebracht wird, absolut evidente Einsicht, die wir denn doch überhaupt mit Freiheit erzeugten, und zu der wir aufgerufen wurden". Das fünfte Glied ist das Wissen in g. Dieses kommt

dadurch zu Stande, dass in ihef das Sehen i als Aeusserlichkeit begriffen wird; diesem i steht nämlich e gegenüber, es ist also die Zweiheit i. Durch Abstraction von e wird aus der Zweiheit i die Einheit, oder das reine gegensatzlose i, welches mit k identisch ist, und in A immanent ist. Dies reine gegensatzlose i ist das wahre Sein, welches die Zweiheit i, und mit ihr ihef bedingt, dies i mit dem ihef aber nothwendig an sich hat. Geht dies reine gegensatzlose i durch h nach g vor, so wird es absolut evidente Einsicht, d. h. das Wissen, oder das, was A ist. Dass aber i bei seinem Vorgehen nach h zur Erkenntniss in g und nicht in f wird, ist Sache der Freiheit in i. „Ferner die Fortdauer dieser vier zusammenhängenden Glieder überhaupt (überhaupt sage ich, denn, Eins gesetzt, ergeben sich wohl die anderen) hängt davon ab, dass man sich in dieser beschriebenen Einsicht, die nur eigentlich eine Beschreibung der Gewissheit ist, erhalte, was da gleichfalls abhängig erscheint, von unserer Freiheit" *). Das Wissen in g ist bedingt durch das Fortgehen des reinen gegensatzlosen i nach h und g. Indem das reine gegensatzlose i nach h und g fortgeht, setzt es durch die Zweiheit i, welche es an sich hat ihef. Daher ist die Vierheit der Glieder ihef dadurch bedingt, dass das Individuum B + C beständig vom reinen gegensatzlosen i nach h und g vorgeht. Zwar ist es nur ein Individuum, der Wissenschaftslehrer, welcher durch sein Fortgehen vom reinen gegensatzlosen i nach h und g die Vierheit ihef, und damit das gemeine Bewusstsein und die ganze Welt erhält; aber er erhält sie nur darum, weil sein Vorgehen von i nach h und g in Wahrheit das Setzen des A durch kighfed ist, ein Beschreiben der Gewissheit.

28. „Das lebendige sich in sich Schliessen des Seins, dessen wir erwähnt, setzt — soll es wirklich ein lebendiges Schliessen, verbaliter, wie wir die Sache ausdrücken, sein, also Act, und absoluter Act, als Act, — einen Effect des Triebes, aus sich herauszugehen; — nun soll es denselben auch ohne Widerstand vernichten. Beides lässt sich sehr gut vereinigen, wenn wir denken, dass diese ganze Lebendigkeit

*) a. a. O. p. 297. 298.

nur Resultat der innerlichen Aeusserung und Projection des Sehens als solchen, und als der Intuition ist, welche, ungeachtet sie factisch nicht ausgetilgt werden kann, doch als an sich gültig, verworfen wird". Das von A abgetrennte i setzt durch sein Vorgehen nach h das ihef, und dieses soll vernichtet werden, das e wird durch Abstraction vernichtet, womit f wegfällt; es bleibt also ihg. Das Setzen des ihef, wie seine Vernichtung, geschieht durch die Projection des i nach h. „Das Erste kann daher immer sein und bleiben in der factischen Erscheinung, nachdem das Zweite durchaus nicht stattfindet, in der Wahrheit", ihef bleibt factisch, und ein blosses ihg findet in der Wahrheit gar nicht statt; der Wissenschaftslehrer ist daher factisch stets ighfe, nur dass statt f in ihm g gesetzt ist; er ist also B + g. „Und so wird die Vereinigung der Wahrheit an sich, und der Erscheinung erst wieder geben einen wahren Grund der Einheit der Qualität, die wir vorher nur factisch aufgenommen, sodann vor der höheren Wahrheit verloren haben, und um deren Wiederherstellung es uns zu thun ist"; in A liegt der Grund von B + f und B + g. „Ebenso wird der Trieb des Herausgehens aus sich selber, der in der Erscheinung stets heraustritt und niedergeschlagen wird", (i geht nothwendig nach h vor,) „und welcher ohne Zweifel die Erscheinung der Freiheit und der Genesis selbst bilden dürfte, in der Wahrheit aber gar nicht eintritt" — (weil A durch kighfed stets zu sich selbst zurückkehrt) — „den wahren Wirklichkeitsgrund der Qualität angeben, durch deren Vereinigung mit dem Princip der Qualität wir zur Ableitung der Urformen der Phänomene des gewöhnlichen Wissens zu kommen hoffen.

Dieses Sein nun, nach der Wahrheit", i wie es in A ist, „welche in ihrer Einheit allerdings unbegreiflich und unbeschreibbar bleiben dürfte" — denn das Begreifen fällt nicht in A, sondern in C — „liegt lediglich im absoluten Sehen selber und ist nur in ihm aufzusuchen". „Sehen ist nur eine Aeusserlichkeit", i ist von A getrennt, „leuchtet uns schlechthin unmittelbar, aus keinem Grunde, sondern durch die Sache selber ein: und dass es uns einleuchte, oder dass wir in diesem Sehen des Sehens und Einsehen desselben selbst se-

hen, sahen wir gleichfalls unmittelbar ein: es war uns gewiss. Gewissheit aber ist zu beschreiben und ist beschrieben als ein inneres Sichschliessen gegen das Princip eines Herausgehens. Alles wurde so Eins in demselben Einen, weiter gar nicht zu beschreibenden, sondern unmittelbar zu lebenden Einsehen eben selber. Es war daher wirklich, nicht etwa eine Nachbeschreibung, wie die erst aufgestellte, sondern das ursprüngliche Beschreiben und authentischeVollziehen der Einen Gewissheit oder desWissens, welche wir nachher wiederum aus den angeführten Gründen hinzufügen konnten, dass es das — freilich im Wissen selber, als einem Theil seiner Urbeschreibung liegenden Vernichtung hervorgehende Sein, mit dem, was in obiger Synthesis noch weiter daraus hervorging". Nachdem wir, B + C, alle Momente des B + C auf das reine gegensatzlose i reducirt haben, welches A ist, so ist unser Wissen von i in g das Wissen des A; i geht uns also durch ki aus A hervor. „Das letzte aber, was daraus hervorging, war die Nothwendigkeit, dass das Wissen sich selber in diesem seinem Einen, unveränderlichen Standpuncte halte und trage, wo es nun erst vollends die uns nicht befremdende Selbständigkeit des Wissens andeutet". Das Wissen ist ein beständiges Fortgehen vom reinen gegensatzlosen i durch h nach g, und ein Setzen von ihef durch dieses Fortgehen. „Das Eine Wissen wäre demnach durch diese vollständige Synthesis in seiner formalen Einheit, und der aus seinem Wesen hervorgehenden Mannigfaltigkeit vollständig geschlossen, w e n n n i c h t, wie oben auch angemerkt worden, j e n e g a n z e R e f l e x i o n e r s c h i e n e a l s e r z e u g t d u r c h F r e i h e i t, und, wenn wir auf uns Acht haben wollen, erschiene, a l s v o n u n s s e l b e r o b j e c t i v i r t. Objectivität und Genesis sind gänzlich Eins, wie wir oben gesehen haben", denn das reine gegensatzlose i, die Genesis setzt, indem es nach h vorgeht, nothwendig ein ihef. „Genesis aber ist eine Entäusserung und Princip derselben", i ist Genesis, setzt ihef und ist insofern Zweiheit; i ist aber auch Princip dieses ihef. „Es müsste daher, falls unsere Erscheinung richtig ist", falls es Individuen B + C giebt, welche als solche von A abgetrennt sind, „und s i e s o l l j a a l s E r s c h e i n u n g g e l t e n u n d e r k l ä r t werden, noch ein b e s o n d e r e s ent-

äusserndes Princip hier liegen, zu welchem alles jetzt Recapitulirte sich verhielte, wie die dasselbe zusammenschliessende Einheit, und welches nur aus diesem, als der schliessenden Einheit, und diese, als schliessende Einheit, wiederum nur aus ihm abgeleitet werden könnte" *).

29. Jetzt erst ist Fichte zu dem Puncte gekommen, um welchen es ihm allein zu thun war; „zu zeigen: soll es zum transcendentalen Wissen = dem Dasein des absoluten Wissens kommen, so muss ein anderes, das gewöhnliche Wissen, vorausgesetzt werden.

Das Resultat der letzten Stunde ist: das sich selber als Sehen durchdringende Sehen giebt entschieden sich selbst, als ein selbständiges auf, und setzt ein absolutes Sein, das nun in weitere Synthese eingeht, welches eine Beschreibung der Gewissheit, als einer Geschlossenheit in sich selber ergab". Das Individuum B + C, welches sich auf i zurückgezogen hatte, setzt A.

„Ohne Zweifel waren es doch Wir selber, die W. L., die jene Einsicht in das Wesen des Sehens erzeugten, daher auch die andere, dass das Sehen nothwendig Intuition sei u. s. w.", B + C setzte sich als i, und damit zugleich, dass i nothwendig nach h vorgehe; „und ich setze hinzu: es liegt in derselben Operation des Durchdringens des Wesens des Sehens noch eine ganz andere Einsicht, die wir nur übersehen haben, und die wir jetzt herstellen wollen"; es ist die, dass i indem es nach h vorgeht, nur dadurch sich selbst intellectuell anschaut und in g erkennt, dass es zuvor durch die sinnliche Anschauung e und die Erkenntniss in f setzt.

„Sehen, als Sehen gesetzt, sagt, dass wirklich gesehen werde; oder: das Sehen sieht nothwendig"; das reine gegensatzlose i ist das Sehen als Sehens; dieses sieht nothwendig, d. h. hat ein Object e, was nur durch ihe gesetzt sein kann. „Offenbar ist dieser Satz die Vollziehung dessen, was in dem bekannten scholastischen Beweise für das Dasein Gottes, als des *entis realissimi* gefordert, aber nicht geleistet wird, — aus dem blossen Gedachtwerden eines Etwas auf sein Dasein

*) a. a. O. p. 298—300.

zu folgern. — Sehen, als Sehen gesetzt, bedeutet, dass es gedacht werde"; wird dann „gefolgert: — es sieht nothwendig, so wird das Dasein desselben positiv gesetzt und ausgesagt. Also wird hier das Dasein, das wahre innerliche Wesen der Existenz genetisch abgeleitet, um welche Ableitung es uns eben zu thun war, und zwar ist das einzig unmittelbar ableitbare Dasein das des Sehens" *). Fichte deducirt also: da es den Begriff, d. h. das Wort Sehen in der deutschen Sprache giebt, so muss wirklich gesehen werden, d. h. der organische Process des Sehens sein, mithin eine sichtbare Natur e sein. Er deducirt also, dass i nothwendig durch h ein e setzt. „Das Sehen lässt sich gar nicht setzen, ausser unmittelbar lebendig, kräftig und thätig daseiend"; d. h. das Sehen i ist nur i, sofern ihm e gegenübersteht, sofern es also durch h das e setzt; so aber ist i Streben gegen e, oder Leben.

„Diese von uns so eben vollzogene Einsicht ist nun die absolute Vernunfteinsicht = absolute Vernunft selber; wir sind in dieser Einsicht die absolute Vernunft unmittelbar geworden, und in ihr aufgegangen" **). Das Sehen i, welches nach h vorging und e setzte, war das reine gegensatzlose i, welches in g gewusst wird; denn dieses Einheits = i durchdringt in i schon die Zweiheit des i und setzt ihef in demselben Acte, in welchem es ihg setzt. Dieses in C gewusste i ist nun A selbst, und dieses A ist jenes i, welches ihef setzt, indem es ihg setzt; wir sind also A. — „Die absolute Vernunfteinsicht führt das absolute Dasein (des Sehens eben) bei sich, unmittelbar, als es bei sich führend, und mit dem Ausdrucke dieses Beisichführens"; d. h. A hat in sich die von dem reinen gegensatzlosen i durch die Zweiheit i gesetzte Projection ihef; A projicirt also ihef, setzt in i den Hiatus schon potentiell. Aber das reine gegensatzlose i setzt ihef, indem es ihg setzt: „die absolute Vernunft durchdringt sich selber, als Vernunft in dem angezeigten absoluten Effecte" †); d. h. indem A durch i das ihef setzt, setzt es auch ihg, und da ihg jenes ihef durchdringt, durchdringt A sich selbst. Demnach setzt A ursprüng-

*) a. a. O. p. 300. 301.

**) a. a. O. p. 301.

†) a. a. O. p. 302.

lich ighfe als Projection, mit einem potentiellen *hiatus* in i, und in dieser Projection steht der Gegensatz des gemeinen Bewusstseins B + f, und des philosophischen B + g, in welchem A sich selbst durchdringt, indem der Philosoph B + g das gemeine Bewusstsein B + f durchdringt.

30. „Gehen wir zur anderen Seite dieser Einsicht, nämlich zur genetischen. Unter der Bedingung, dass das Sehen in seinem inneren Wissen durchdrungen werde, setzt die Vernunft absolut Dasein, und durchdringt sich, als setzend". Unter der Bedingung, dass in B + C die Zweiheit i, welche ihef setzt, von ihg, dem inneren Wissen des reinen gegensatzlosen i durchdrungen wird, setzt A ein ighfe oder B + C als ein von A abgetrenntes und mit einem potentiellen Hiatus in i behaftetes B + C. „Ich sage: wären wir geneigt, ein Sehen und eine Durchdrungenheit dieses Sehens anzunehmen, ausser dem, was wir hier in der Vernunft selber und von ihr aus haben? Ich hoffe nicht, denn sodann würden wir zwei Absoluta bekommen, die wohl nie an einander zu bringen sein dürften. Also, dies selber ist der in der Vernunft selbst gegründete Ausdruck der Vernunft, um zu ihrem Effecte des Daseinsetzens und des Sichdurchdringens in diesem Setzen zu kommen. Die Vernunft ist daher in sich selber genetisch; und ist in sich durchaus gebunden, nothwendig und gesetzmässig in unverrückter Einheit. Genetisch aber ist sie, inwiefern sie ist, wirklich und wahrhaft lebendig, und thätig sich äussert: nun aber ist sie nothwendig, und kann nicht nicht sein; denn sie absolut bei sich führend Dasein und eigenes Dasein: sie ist daher selbst innerlich und verborgen, was sie vom äusserlichen Sehen sagt, und eben in diesem Sagen vom Sehen besteht ihr innerlich begründetes Dasein und Leben" *). Würde in dem von A abgetrennten B + C, d. h. in ihef, eine Durchdrungenheit des i angenommen, welche nicht durch das mit k identische, reine gegensatzlose i gesetzt würde, so erhielten wir zwei Absoluta, ein stehendes festes e, von dem der Anstoss in h herrührt, und A. Dass das reine gegensatzlose i die Zweiheit i, oder dass ihg das ihef durchdringt, ist durch A bedingt. A ist vermöge

*) a. a. O. p. 303.

seines Seins ein Setzen durch ki, Genesis, und zugleich Einheit, d. h. Rückkehr nach A, kighfed. A als A ist innerlich verborgen, und ist, was g von dem reinen gegensatzlosen i aussagt. In diesem beständigen Fortgehen vom reinen gegensatzlosen i nach g durch ihg besteht nun das Dasein und Leben des A, der Vernunft; denn indem das reine gegensatzlose i nach h und g vorgeht, setzt es durch die Zweiheit i das ihef.

„Aber weiter: Vernunft selber ist der Grund ihres eigenen, hier innerlich lebendigen und thätigen Daseins: würde heissen, sie ist schlechthin und von ihr unabtrennlich ihr Leben und Dasein: und es kann gar kein Leben und Dasein sein ausser diesem, und daraus ist schlechthin nicht herauszukommen. Nun aber sind wir selber offenbar, indem wir sagen, dass hier nicht herauszukommen sei, doch heraus. Mithin ist das von uns beschriebene genetische Leben der Vernunft, im Setzen des absoluten Daseins des Sehens, falls dasselbe nur gedacht wird, noch nicht das ursprüngliche und absolute Dasein der Vernunft". A ist Grund von kighfed heisst, es giebt ausser A gar nichts. Nun aber stehen wir, die W. L. in g, doch ausserhalb A, B + C ist also abgetrennt von A: folglich ist die Construction des von A gesetzten reinen gegensatzlosen i jenes ihg, welches ihef durchdringt, nicht das ursprüngliche Dasein des A. „Dass es dies nicht sei, geht auch aus einem anderen Grunde hervor. Selber die so eben vollzogene Einsicht erschienen wir uns als vollzogen habend mit Freiheit. Wir sind allerdings die Vernunft; denn die Vernunft ist schlechthin Ich, und kann nach dem längst geführten Beweise nichts Anderes sein, denn Ich; also: wir erscheinen oder die Vernunft erscheint, ist ganz gleich. Nun erscheinen wir hier wirklich als Grund des Daseins der Einsicht; aber nicht als absoluter Wirklichkeits-, sondern nur als Möglichkeits-Grund oder freier Grund derselben; und so sind wir, in mittelbar factischer Erscheinung und Einsicht, hier noch nicht die absolute Vernunft". Wir, B + C, sind A und A ist B + C, denn B + C setzt nothwendig ein A voraus, A setzt nothwendig B + C. Unsere Einsicht hebt aber von i an, ohne in i von einem ki und A zu wissen; in i ist diese Einsicht noch nicht wirklich, sondern nur möglich, daher ist in B + C nur

der Möglichkeitsgrund der Einsicht in g, und getrennt von A. — „Diese blosse Möglichkeit zeigt sich auch noch auf eine andere Weise. Offenbar erscheint diese ganze Einsicht als Nachconstruction einer ursprünglichen Vernunftconstruction, welche ursprüngliche Vernunft und ihre Construction wir objectiviren. Wir erscheinen uns, als durch freie That uns hingebend dem ursprünglichen Vernunftgesetze, und nun von demselben ergriffen und zur Evidenz = Gewissheit gemacht; erscheinen uns als wiederholen könnend ins Unbedingte dieses Hingeben und diese Evidenz". Wir in g erscheinen uns als anhebend von i und nicht von A, als erst in g das Vernunftgesetz A setzend. Unser Construiren von A aus in g erscheint als Nachconstruction eines von A projicirten B + C, welches durch einen potentiellen Hiatus in i von A abgetrennt ist. „Ferner ist noch besonders dies anzumerken und einzuschärfen. Die Prämisse der absolut vollzogenen Vernunfteinsicht" in g „von dem inneren Wesen des Sehens" i, ist noch „problematisch". „Diese Problematicität ist noch auf folgende Art nachzuweisen: — Ist Sehen, so ist es das und das, und daraus folgt u. s. w. Gerade daher dasjenige, was in dem Schlusssatze liegt, ist in der Prämisse nur problematisch ausgesagt, gilt daher nur unter Bedingung des Ersteren", für das Wissen in g, d. i. für die W. L., ist i problematisch, und g ist nur unter der Bedingung, dass i ist. „Nun sagen wir wohl, die absolute Vernunft setzt es: aber das sagen doch auch wieder nur Wir, d. h. die Willkühr und Freiheit", d. h. Individuen B + C, welche von A abgetrennt sind. „Die Vernunft redet freilich in dem Zusammenhange, aber die Sprache überhaupt haben wir ihr doch erst geliehen, und uns ist nicht zu glauben. Die Vernunft selbst unmittelbar müsste die Rede anheben" *). Hier erhellt deutlich die sprachliche Voraussetzung des Philosophen. In A steht der reine, von seinem lautlichen Träger abgelöste Begriff; zu diesem tritt in C sein lautlicher Träger, so dass daraus ein Wort wird; dieses Hinzutreten des lautlichen Trägers ist dem Philosophen unerklärlich. Er weiss wohl, dass die Verbindung von Begriff

*) a. a. O. p. 303. 304.

und Laut aus dem innersten Wesen des Individuums hervorgeht, und daher stellt er zwischen beide, A und C, jenes i, das Princip des Lebens, aber das Leben weiss er nicht in seiner organischen Wirklichkeit zu erfassen, sondern es wird ihm wiederum zu einem Begriffe.

31. „Woraus nun aber zu erkennen sei, dass die Vernunft selbst“ A „die Rede anhebt, dies wenigstens haben wir durch das eben Geleistete gewonnen. Die Vernunft selbst ist unmittelbar und schlechthin Grund eines Daseins und ihres Daseins, da sie keines anderen sein kann, heisst: dieses Dasein ist durchaus nicht weiter zu begründen, es lässt sich durchaus nicht, wie oben, eine genetische Prämisse angeben, aus der es zu erklären wäre, indem es ausserdem ja gar nicht durch die absolute, sondern durch eine wiederum zu vernehmende Vernunft begründet wäre: sondern nur schlechtweg sagen, es sei durch die Vernunft begründet. Ein reines absolutes Factum“. A ist Grund von ighfe heisst, A projicirt ighfe mit einem von A abgetrennten i und ist zugleich Grund dieses i; oder A projicirt i, welches die Zweiheit i ist, welche ihef setzt, und zugleich das reine gegensatzlose, mit k identische i, welches ihg setzt. In dem von A projicirten i liegt also ein potentieller Anstoss.

„Welches ist denn nun dieses Factum? Es ist durch die Formel: Die Vernunft ist absoluter Grund ihres eigenen Daseins, ausgesprochen worden; und wer es noch nicht sähe, bei dem käme es bloss daher, dass es ihm allzu nahe liegt. Wir selbst haben ja immerfort die Vernunft objectivirt, ihr Dasein daher, als Dasein, in der äusseren Existentialform gesetzt. Nun sind wir die Vernunft. In uns selber daher = in sich selber ist die absolute Vernunft Grund ihres Daseins, d. h. ihrer Existenz, als solcher: im Factum, aus welchem es uns nie gelungen ist, herauszukommen, und das durchaus nicht weiter aus irgend einer genetischen Prämisse zu erklären oder zu verstehen ist, wie es eben also sich verhalten muss, wenn es Ausdruck der absoluten Vernunft sein soll“ *). Die Vernunft ist absoluter Grund ihres eigenen Daseins heisst: A

*) a. a. O. p. 304. 305.

projicirt ighfe. A steht mit ighfe durch ki als Grund desselben in Verbindung; aber ighfe bemerkt diese Verbindung nicht sogleich; ighfe ist zunächst als ihef oder als B + f; der in i gesetzte potentielle Anstoss ist in C *actu* eingetreten. Aber auch an ihg zeigt sich dieser potentielle Anstoss; Wir, die Wissenschaftslehrer, haben die Vernunft in der äusseren Existentialform als e gesetzt, woraus erhellt, dass auch der Wissenschaftslehrer e an sich hat, also B + g ist. Im Wissenschaftslehrer, welcher vom reinen gegensatzlosen i ausgeht, ist also A Grund von der ganzen Projection ighfe. Im reinen gegensatzlosen i liegt der Grund des Anstosses h und somit des ighfe; in i liegt schon ein potentieller Anstoss, welcher auch den Wissenschaftslehrer von A trennt. Dieser in i gesetzte potentielle Anstoss ist daher die factische Voraussetzung des Wissenschaftslehrers, welcher als Wissen in g steht. Fichte drückt dies so aus, „dass wir das Absolute wohl nie erfassen werden, wenn wir es nicht leben und treiben" *). Der Wissenschaftslehrer in g muss von i ausgehen; das i, welches der Wissenschaftslehrer erkennt, ist aber das reine gegensatzlose i, dieses aber hat die Zweiheit i, d. h. den potentiellen Anstoss unmittelbar an sich.

„Nun sind wir hier nicht das blosse Factum, sondern wir sind zugleich die Einsicht, dass dieses Factum die reine ursprüngliche Aeusserung der Vernunft sei, und dass das Factum Genesis, und die Genesis Factum sei: und lediglich in dieser Synthesis besteht die charakteristische Auszeichnung der W. L.; dagegen das blosse Factum, als Factum, das gewöhnliche Wissen giebt" *). Wir, die W. L., sind zunächst Factum heisst, wir sind das reine gegensatzlose i, welches mit einem potentiellen Hiatus behaftet ist. Dieses i geht nun vor nach C zur Einsicht, und setzt mittelst des im i gegebenen potentiellen Anstosses ihef oder B + f, das gewöhnliche Wissen, und mittelst ihg und des potentiellen Anstosses B + g, oder das philosophische Wissen.

32. Das Vorgehen von B nach C geschieht vermittelst des reinen gegensatzlosen, dem k identischen i; folglich durch

*) a. a. O. p. 305. **) a. a. O. p. 305.

die Vernunft A. „Zuvörderst nun, dieses Sichhinstellen der Vernunft geschieht selbst durch die Vernunft — sagen wir: wie ist für uns denn nun diese Vernunft?" wie ist A für B + g? „Ich denke, wenn wir recht hinsehen, gleichfalls objectivirt, so wie die erste, und ohne Zweifel dieselbe Eine Vernunft, wie die erste. Also — unser Leben oder das Leben der Vernunft geht eben aus der Objectivirung ihrer selbst nicht heraus, und in der Einsicht der W. L. spaltet sie sich in ein doppeltes Erscheinen desjenigen, was an sich und wahrscheinlich auch für das gewöhnliche Wissen Eins ist. Und zwar erfolgt diese Spaltung durchaus nur durch die Einsicht, oder die Genesis dessen, was an sich absolut Factum ist". Da B + g durch den potentiellen Hiatus von A getrennt ist, aber doch das reine gegensatzlose i in g erkennt, so ist ihm A Eins. Da die Spaltung zwischen dem philosophischen Wissen in g und dem gemeinen Wissen in f erst in C eintritt, so erscheint A auch dem B + f als Eins. Für B + g, wie für B + f tritt die Spaltung erst in C und zwar in h ein; und da h durch i bedingt ist, spaltet sich i in h. Dies i ist aber das von A projicirte, und A ist dieses Projiciren, daher geht weder B + f noch B + g aus dem i des A heraus. Da aber i sowohl ihef, als auch ihg setzt, so erhellt, dass von A das Individuum B + C projicirt wird, dieses sich in h spaltet und dadurch den Gegensatz des gemeinen Bewusstseins ihef, wie des philosophischen ihg setzt; jedoch in der Art, dass das Eine, wie das Andere, B + C ist, nur dass in dem Ersteren die Einsicht in g verdeckt ist, es also als B + f bestimmt ist, in dem Letzteren die Einsicht in f aufgehoben ist, es sich selbst als B + g setzt.

„Ferner, was das Bedeutendste ist, — diese Einsicht nun, welche allein es ist, die uns zur W. L. macht, dass die Vernunft absoluter Grund ihres Daseins sei, haben wir gar nicht unmittelbar an unserem Satze gefunden, und konnten es nicht; indem sodann das höchste Factum wieder einer genetischen Prämisse über sich bedurft hätte, und diese wieder, und so ins Unendliche; und unser System sodann das Schicksal anderer Systeme haben würde, keinen Anfang zu finden; sondern wir haben es in der tiefer liegenden Einsicht gefunden, und

hier es nur als einen allgemein und absolut gültigen Satz angewendet" *). Die oben entwickelte Einsicht, dass A das i als B + C projicirt, welches sowohl als B + f, als auch als B + g bestimmt ist, steht als Einsicht in g, hat aber dort nicht ihren Ursprung, sondern der Grund dieser Einsicht liegt in A, welches, indem es i projicirt, in i — als einem Factum, sofern es mit einem potentiellen Anstoss behaftet ist, — den Grund der Einsicht in g setzt, sodass i dem Systeme des Individuums B + C in g den Anfang giebt.

„Die Vernunft ist der Grund ihres Daseins als Vernunft; denn, bemerken Sie wohl, dies und nichts Anderes war das absolute Factum, auf welchem wir uns betroffen haben; dies aber ist sie lediglich in der Einsicht, die wir erzeugten; denn nur in dieser Einsicht wird sie dupplicirt, d. i. Vernunft als Vernunft. Diese Einsicht selber oder die W. L. ist daher unmittelbare Aeusserung und Leben der Vernunft: das unmittelbar in sich selber aufgegangene und von sich selbst durchdrungene Eine Vernunftleben. Gerade daher so, wie in ihr gelebt wird, gesehen wird, oder es erscheint, so lebt und erscheint die Vernunft selber" **). A ist der Grund von B + C, indem es i projicirt. In dem reinen gegensatzlosen i ist aber ein Gegensatz enthalten, welcher in h *actu* wird, indem es Individuen erzeugt, welche B + f, und andere, welche B + g sind. Nun aber wird A, oder das reine gegensatzlose i, nur in g erkannt; aber die Erkenntniss in g ist nur, sofern die in f ist, da i nach h vorgehend die Erkenntniss in f und ihre Durchdringung in g setzt. Die Erkenntniss in f des B + C ist daher unmittelbar durch A gesetzt, indem es i projicirt; diese Einsicht in f wird aber vom g des Individuums B + g unmittelbar durchdrungen.

33. „Die Vernunft also ist schlechthin Grund ihres eigenen Daseins, in eigener Objectivität, für sich selber, und darin eben besteht ihr ursprüngliches Leben". A projicirt i und damit B + C, und ist als solches vom A getrennt, es ist *actu* für sich; es ist mithin als das gemeine Bewusstsein B + f bestimmt. „Dieses ganze Dasein können wir am Besten mit der

*) a. a. O. p. 306. **) a. a. O. p. 306.

schon oben gebrauchten und erwiesenen Formel charakterisiren: Die Vernunft macht sich selber schlechthin intuirend"*). Das von A projicirte i ist ein Vorgehen nach h, wo die Intuition steht. „In diesem sich schlechthin intuirend Machen besteht nun das rein an sich klare und durchsichtige Licht (= Vernunft), erhaben über alle objectivirende Intuition, als selber ihr Grund, und füllt nun durchaus den Hiatus zwischen Object und Subject, vernichtet daher beide. Dieses Sichmachen ist eben inneres Leben und Thätigkeit; und zwar Thätigkeit des Sichmachens, also ein sich zur Thätigkeit Machen. Es entsteht hier zugleich eine absolute Urthätigkeit und Bewegung, als an sich: und ein Machen oder Nachmachen dieser Urthätigkeit, als ihr Bild" **). In diesem Vorgehen von i nach h besteht nun das Wesen des i, welches als Projection des A mit A identisch ist, es ist das reine gegensatzlose i. Dies Vorgehen von i nach h ist erhaben über alles Projiciren von ihef und ihg, und ist der Grund dieses Gegensatzes; es steht in h und i, im actuellen und potentiellen Hiatus, füllt daher den Hiatus von ihef und ihg und vernichtet so beide, indem nur das Vorgehen von i nach h übrig bleibt. Es ist dies ih die von A ausgehende Thätigkeit selbst, welche die Urthätigkeit, das reine gegensatzlose i in ihg, und ihr Bild in ihef setzt. „Dies ist die Vernunft, so gewiss sie ist: aber sie ist schlechthin; nun ist sie ein unmittelbares sich Machen; also sie setzt sich ab, sich seiend, objective, und sich machend, objective: das stehende Object und das stehende Subject, die erst in Frage kommen; keines durch das andere, wie wir Anfangs meinten, sondern beide durch denselben ursprünglichen Wesenseffect im Mittelpuncte". Dies Vorgehen von i nach h, dies sich intuirend Machen, ist die Vernunft A, aber als seiend, d. h. ausser A; dies Sein des A ausser A ist aber schlechthin, denn es liegt im Wesen des A durch ki zu setzen, d. h. sich zu machen. Daher setzt A, indem es durch ki sich macht, sich ab, als seiend als ihef und als sich machend als ihg, das stehende Object und das stehende Subject. Beides ist ursprünglicher Wesenseffect, denn A projicirt durch ki das i;

*) a. a. O. p. 308. **) a. a. O. p. 309.

dies steht im Mittelpuncte, denn A setzt nothwendig i durch ki; B + f wie B + g gehen nothwendig von i aus.

„Nun ist der Effect, durch den es ein stehendes Object hinwirft, derselbe, durch den es das objective Leben hinwarf; daher fällt dieses objective Leben, die Urconstruction, der objectiven Vernunft anheim, und der Effect, durch den es das stehende Subject hinwarf, ist derselbe, durch den es das Bilden, als Bilden, hinwarf; dieses Bilden fällt daher dem Subjecte anheim“. Indem A durch ki projicirt, wirft es sein Sein hin, es setzt also das mit einem potentiellen Hiatus behaftete i, welches unmittelbar ihef setzt, d. h. objectives Sein e und objectives Leben i, d. h. B + C, welches als B + f, oder gemeines Bewusstsein, bestimmt ist. Dies ist die Urconstruction des A. Indem A aber durch ki jenes ihg projicirt, construirt ihg jenes ihef noch einmal, d. h. ist ein Bilden des Bildens, welches schon ein als B + f bestimmtes Individuum voraussetzt, und sich selbst als B + g bestimmt.

Fassen wir Alles zusammen, so ist „das Resultat: die Vernunft, als ein unmittelbar inneres sich intuirend Machen, — und insofern absolute Einheit ihres Effectes, — zerfällt, in dem Leben dieses Machens in Sein, und Machen: in Machen des Seins, als gemachten und nicht gemachten, und des Machens, als gleichfalls ursprünglichen, und nicht ursprünglichen, d. h. nachgebildeten: und diese Disjunction also ausgedrückt, wie wir sie eben ausdrückten, ist die absolut ursprüngliche“ *). A ist ein Setzen des kighfed, und insofern Einheit; dies kighfed zerfällt aber, sofern es ighfe ist, in ihef und ihg; es ist so B + f und B + g, und macht sich zu ihef und zu ihg.

34. „Nun haben Wir doch in unserem eben vollzogenen Geschäfte die Eine Vernunft, als das sich innerlich intuirend Machen, allerdings objectivirt und intuirt: aber wir sahen ein, dass wir davon abstrahiren müssen, wenn wir die Vernunft als das Eine erkennen wollen, auch sind wir uns bewusst, dass wir allerdings davon abstrahiren können, d. h. obwohl wir factisch uns dessen nicht zu entledigen vermögen,

*) a. a. O. p. 309.

es gar wohl als nicht an sich gültig denken können". Als wir die Vernunft A setzten, als ein Vorgehen von ki nach h, waren es wir in ih; welche dies Vorgehen machten, aber davon haben wir abstrahirt, und unser ih als kih gesetzt. Auch wissen wir, B + C, dass wir von ih, als dem Unsrigen abstrahiren können, denn wenngleich wir factisch von i ausgehen, so gehen wir doch durch h nach g vor, gelangen zum Denken und Abstrahiren in C, und abstrahiren davon, dass unser Ausgangspunct i ist, setzen also, vermittelst der Abstraction, A als Ausgangspunct einer kih, durch welche kighfed wird. „Nun wird auf diesem Wege die Vernunft wirklich eingesehen, d. h. sie geht, als das ursprüngliche sich Machen, in unserem nachmachenden Bilde völlig auf; es ist demnach unmittelbar in uns dasselbe Verhältniss, was wir erst objectiv aufgestellt haben; wir oder die Vernunft stehen nicht mehr, weder in jener objectivirten Vernunft, noch in der subjectivirten; — denn davon gerade ist ja zu abstrahiren, — sondern rein im Mittelpuncte des absolut effectiven sich Machens; die Vernunft ist durchaus lebendig in sich selber aufgegangen, und zu einem inneren Ich, Umkreise und Mittelpuncte geworden in der W. L. — denn hier ist die W. L., wie es gefordert wurde; und dies ist geschehen durchaus durch die Abstraction. Die absolute Vernunft ist das absolute (durchgeführte) Intelligiren ihrer selber, und Selbstintelligiren, als solches, ist Vernunft"*). Indem Wir, B + C, von i durch h nach g gehen, von ih abstrahiren, und es als gesetzt durch ki setzen, setzen wir sowohl ihef, als auch ihg, und dieses unser Setzen setzt dasselbe, was A durch kighfed setzt; denn auch wir, B + C, abstrahirten von ih und setzten es als durch kih gesetzt. In unserem nachmachenden Bilde, der W. L. in g, geht also A völlig auf, und in der W. L. in g findet dasselbe Verhältniss statt, als in A: A projicirt durch ki das ighfe, und lässt es durch ef in sich zurückkehren: die W. L. in g construirt die Projection B + C, vermöge ihrer Abstraction, als gesetzt durch ki und nach A zurückkehrend durch ed. Denn die Vernunft ist gesetzt als von A ausgehend durch kih; wir, B + C, haben

---

*) a. a. O. p. 310.

uns durch Abstraction in diese kih gestellt; wir stehen weder in B + f, noch in B + g, sondern zwischen beiden.

35. „Diese dermalen erzeugte Absolutheit der Vernunft, oder die W. L. kann ich nun selber wieder objectiviren, oder ich kann sie nicht objectiviren, indem ich von der Objectivität, die ohne mein Zuthun sich factisch einstellt, abstrahire". Die W. L. in g und die Vernunft A sind identisch gesetzt, weil g das reine gegensatzlose i zum Inhalte seines Wissens hat, und das Wissen A das reine gegensatzlose i nothwendig als seinen Inhalt projicirt. Die Vernunft A, so wie die W. L. g, stehen also in i, und können sowohl ihef setzen, als auch ihg, indem B + C von dem durch A projicirten B + C abstrahirt. „Thue ich das Letztere, so ist hier Alles zu Ende, und die Vernunft in sich geschlossen", denn dann ist e und f, h als sinnliche Anschauung, und i als Zweiheit durch Abstraction negirt, es bleibt also nur ihg, welches mit k identisch ist; die von A gesetzte Projection ighfe ist durch ed nach A zurückgekehrt. „Ueberlasse ich mich dem Ersteren, so überlasse ich mich einem blossen Factum, das rein abgeschnitten ist, und ohne alles P r i n c i p". Ueberlasse ich, B + C, in i stehend, mich dem ihef, so stehe ich im blossen Factum, welches von A abgeschnitten, und daher ohne Princip ist, denn i wird nicht als durch ki gesetzt gewusst, weil das Wissen hier in f steht, also jenseit des actuellen Anstosses h. Dies ihef oder B + f „geht aus der Vernunft nicht hervor, denn aus ihr geht nur hervor das hier Abgeleitete; und eben so wenig aus einem Anderen, denn es ist eben absolut nur factisch. Es ist daher schlechthin unbegreiflich, d. h. principlos, und ihm einmal hingegeben, bleibt mir nichts übrig, als mich ihm zu überlassen. Es ist r e i n e, l e d i g l i c h e E r s c h e i n u n g". Dies als B + f bestimmte B + C stammt nicht aus A, weil sein Bewusstsein in f nur e erkennt, was durch den Anstoss in h gesetzt ist, dieser Anstoss aber äusserlich an kih kommt. Alles, was in dem Bewusstsein B + f vorkommt, ist also Erscheinung.

„Ich w i l l mich ihm", dem B + f, „hingeben. Objectivire ich nun diese Absolutheit, so erscheint sie mir als ein objectiver Zustand, zu welchem ich m i c h durch freie Ab-

straction eben von meinem ersten Objectiviren der Vernunft erhebe". Der Wissenschaftslehrer, welcher sich in i gestellt hat, giebt sich dem B + f hin, als einem objectiven Zustande, indem er davon abstrahirt, dass er ihg ist und mit A identisch. „Ich will mich hingeben: es liegt mir daher in der Erscheinung ein objectiv fertiges Ich, als Urgrund und Urbedingung dieses Zustandes". Der Wissenschaftslehrer, welcher sich in i gestellt hat, findet also ein als B + f bestimmtes B + C vor. „Dies in der Erscheinung objectiv fertige Ich ist Resultat des sich Machens der Vernunft", dies als B + f bestimmte B + C, welches der Wissenschaftslehrer vorfindet, ist von A als B + f projicirt worden. „Mithin ist die Erscheinung selber ein, nur mir, dem absolut durch die Erscheinung projicirten Ich, unzugängliches sich Machen der Vernunft, ursprünglicher Vernunft-Effect, und zwar als Ich". Da also der Wissenschaftslehrer, welcher sich in i gestellt hat, schon ein als B + f bestimmtes B + C vorfindet, so ist er selbst mit diesem als B + f bestimmten B + C behaftet, und der Wissenschaftslehrer B + g, wie das gemeine Bewusstsein B + f, stehen im Vernunfteffecte, in B + C, in welchem A sich macht. „Rein in der Erscheinung aber, = dem mir nur in seinem Princip unzugänglichen Vernunft-Effect, liegt 1) dass ich schlechthin abstrahiren müsse, falls es zu jenem Bewusstsein kommen soll, 2) dass ich dieses könne, oder auch nicht, also, dass ich frei sei". A projicirt sich als reines gegensatzloses i; dieses wird in g erkannt; abstrahire ich aber von ihg, so erkenne ich B + f; dies Bewusstsein entsteht also durch Abstraction von dem reinen gegensatzlosen i. Die Abstraction geschieht aber in C; C ist bedingt durch i; folglich muss in i die Freiheit zum Abstrahiren oder Nicht-Abstrahiren liegen.

„Was entsteht mir, laut der Aussage der Erscheinung durch die Abstraction?" Was entsteht dem Wissenschaftslehrer, welcher sich in i gestellt hat, von ihg abstrahirt, und sich dem ihef hingiebt? „Die Vernunft als absolut Eins: dies entsteht, und erscheint als entstehend", d. i. i als vorgehend nach C. „Aber alles Entstehen erscheint als solches nur an seinem Gegentheil: das Gegentheil der absoluten Einheit, die in diesem Gegensatze eben wiederum qualitative Einheit wird.

ist absolute Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit", es erscheint am e. „Soll daher diese Einheit genetisch erscheinen, so muss in der Erscheinung das Bewusstsein, wovon abstrahirend ausgegangen wird, erscheinen als ein absolut Wandelbares und Mannigfaltiges, welches der erste Grundsatz wäre", es ist ein Bewusstsein in f nothwendig. „Die erste Anwendung dieses Grundsatzes ist: soll es zur W. L. kommen, d. i. soll die W. L. eben ein Sichmachen, eine Genesis sein, so muss ein solches und solches Bewusstsein gesetzt werden" *); d. h. soll ihg werden, so muss ihef gegeben sein.

„Das Ich des Bewusstseins in der Erscheinung ist unbegreiflicher Vernunft-Effect der Materie nach". Von A ist B + C projicirt, und das Wesen dieses B + C ist dadurch charakterisirt, dass in ihm ein actueller Anstoss in h, und ein potentieller in i gesetzt ist; es ist also bestimmt als B + f. „Diese Unbegreiflichkeit als solche tritt ein in dem ursprünglichen, der Genesis vorauszusetzenden, schlechthin wandelbaren, und durch unendliche Mannigfaltigkeit ablaufenden Bewusstsein, ausdrücklich als unbegreifliches, d. h. als reales. Realität in der Erscheinung = ursprünglichem Vernunft-Effecte" **). Der Anstoss in h und i ist in B + C unbegreiflich, und tritt ein in dem ursprünglich von A projicirten B + C, welches der Genesis, d. h. dem Vorgehen der W. L. von i nach h vorauszusetzen ist, und als B + f bestimmt worden ist. Dass der geschichtliche Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten wirklich ist, ist für Fichte ein unbegreifliches Factum, was er nur aus der Unbegreiflichkeit selbst zu deduciren vermag. — Zu den drei Gliedern, i, e, f ist also noch ein viertes, h, gekommen.

36. „Das Ich des Bewusstseins ist Vernunft-Effect in der begreiflichen, und von uns oben sehr wohl begriffenen Form dieses Effectes, in den aufgestellten vier Gliedern. Nun haben wir diese vier Glieder insgesammt aufgestellt, nur inwiefern wir die Vernunft als innere Einheit durchdrangen, welches als genetische Abstraction, eben so wie oben die äussere Ein-

*) a. a. O. p. 310. 311. **) a. a. O. p. 312.

heit, die innere Mannigfaltigkeit, als ursprünglicher Vernunft-Effect in der Erscheinung voraussetzte. — Die innere absolute Mannigfaltigkeit nnd Abgetrenntheit müsste nothwendig aber im Mangel des Zusammenhanges der Einsicht dieser vier Glieder, also in ihrer Auffassung als abgesonderter Principe bestehen: und da hätten wir nun in absolut nothwendiger Verschiedenheit der Principe vier Grundprincipien". Das Ich des Bewusstseins ist B + C, bestimmt als B + f oder ihef. Die vier Glieder i, e, h, f haben wir B + C aufgestellt, indem wir von ihg abstrahirten; daher ist in B + f die Abgetrenntheit von A, der Anstoss actuell gesetzt; es wird ih nicht als durch A gesetzt gefasst, und daher fehlt die Einsicht in den Zusammenhang von i, e, h, f. Daraus folgt aber, dass jedes von einem eigenen Grundprincipe bestimmt erscheint, und wir vier Grundprincipien erhalten:

„1) im stehenden Objecte, und zwar dem absolut wandelbaren: Princip der Sinnlichkeit, Glaube an die Natur, Materialismus", d. i. e: „2) im stehenden Subjecte: Glaube an Persönlichkeit, und bei der Mannigfaltigkeit derselben, an die Einheit und Gleichheit der Persönlichkeit, Princip der Legalität"; es steht in h. In Fichte's erster Periode stand dies in A; allein da A jetzt aus der Individualität B + C ganz herausgerückt ist, so muss es in B + C eine Stelle finden. Und diese Stelle muss nothwendig h sein; denn h ist der Punct, wo die von A ausgehende kih zuerst eine Veränderung erleidet; durch die Einsicht, welche sich in h stellt, wird eben A gesetzt. „3) Stehen im absolut realen Boden des Subjects, welches nun begreiflich, da das Bilden auf das stehende Subject bezogen wird, das letztere zur Einheit macht, und nur dem ersteren die Mannigfaltigkeit lässt. Standpunct der Moralität eines rein aus dem stehenden Ich des Bewusstseins hervorgehenden Handelns fortgehend durch die unendliche Zeit"; es ist i. „4) Stehen im absoluten Bilden und Leben des absoluten Objectes, welches nun aus demselben und unter 3) angeführten Grunde zur Einheit wird. Standpunct der Religion, als Glaube an einen in allem Zeitleben allein wahrhaft, und innerlich allein lebenden Gott"; es ist f. Allen diesen vier Standpuncten ist das gemein, dass sie von einem Stehenden, Festen

ausgehen. Da der Satz für Fichte das Absolute ist, so ist das Feste ein bestimmter Satz, an welchen Syllogismen gehangen werden. Da allen vier Standpuncten dies Stehende, Feste gemein ist, und dies das charakteristische Kennzeichen des gemeinen Bewusstseins ist, so bilden sie zusammen das gemeine Bewusstsein. Fichte bezeichnet dieses Stehende durch das Setzen des actuellen Anstosses in h.

„Da nun alle diese Standpuncte denn doch, nur in ihrem Principe nicht eingesehener Vernunft-Effect sind", von A gesetzt sind, „die Vernunft aber, wo sie nur ist, ganz ist, so wie sie ist; so versteht es sich, dass in jedem der vier Standpuncte die übrigen drei eben als blosser Vernunft-Effect, unmittelbar ohne alle erscheinende Freiheit der Abstraction sich einstellen; nur aber tingirt und im Geiste des herrschenden Grundprincipes. So ist bei dem Religiösen allerdings auch die Moralität, nur nicht, wie bei dem, der sie zum Princip hat, als eigenes Werk; sondern als göttliches Werk in ihm, der in ihm wirkt beides, das Wollen und Vollbringen, und die Lust und Freude daran; und so sind ihm auch andere Menschen ausser sich, und eine Sinnenwelt, aber immer nur als Ausfluss des Einen göttlichen Lebens. So ist bei der Moralität als Princip allerdings auch ein Gott, aber nicht um sein selbst willen, sondern damit er über das Sittengesetz halte, und hätten sie kein Sittengesetz, so bedürften sie keines Gottes; und es sind ihnen auch Menschen ausser sich, auch nur lediglich, damit sie sittlich seien oder werden, und eine Sinnenwelt, lediglich als Sphäre des pflichtmässigen Handelns. Eben so ist der blossen Legalität ein Gott vorhanden, aber lediglich um die höhere Polizei, die über die Kraft der menschlichen Polizei hinausliegt, zu handhaben, und eine Moralität, die aber mit der äusseren Rechtlichkeit, im Verhältnisse mit Anderen, zusammenfällt, und in ihr aufgeht; endlich auch eine Sinnenwelt, zum Behufe der bürgerlichen Industrie. Endlich kann bei dem Principe der Sinnlichkeit, wenn sie sich selbst überlassen bleibt, und nicht etwa noch durch verkehrte Speculation unnatürlich verwildert ist, ein Gott sehr wohl Statt finden, nämlich damit er uns Speise gebe zu unserer Zeit, und eine gewisse Moralität, nämlich seine Genüsse weislich zu ver-

theilen, so dass man immer noch Etwas zu geniessen vor sich habe, besonders auch, es mit jenem Speise gebenden Gotte nicht zu verderben, endlich auch ein gewisses Analogon von Vernunft und Geistigkeit, um nämlich das Geniessen selber recht ordentlich und mit Bedacht wieder zu geniessen". Hier erhellt, dass Fichte in der That alle, im Atheismusstreite an ihn gekommenen, geistigen Momente verarbeitet, auf sein System reducirt hat, und sie zu reconstruiren vermag. — „In jedem Standpuncte sind daher vier, und wenn Sie das vereinigende Princip wiederum dazu nehmen", die W. L. in g, „fünf Grundmomente, welches ihrer zusammen zehn, und wenn Sie die eben von uns vollzogene Synthesis der W. L. in ihrer aufgezeigten Fünffachheit dazu nehmen, fünf und zwanzig Hauptmomente, und ursprüngliche Grundbestimmungen des Wissens giebt" *).

37. „Dass nun dieses ganze Bewusstsein lediglich durch die Genesis der W. L. gesetzt und bestimmt sei, haben wir oben im Vorbeigehen, sogar unmittelbar factisch klar gemacht". Dass das ganze gemeine Bewusstsein B + f, mit seinen e, h, i, f dadurch geworden ist, dass das reine gegensatzlose, von A projicirte i durch h nach g vorgeht, ist oben deducirt worden. „Abstrahirten wir von unserer Vernunfteinsicht, als einem in uns unmittelbar sich objectivirenden Zustande; so behielt es dabei sein Bewenden, und wir kamen zu nichts Weiterem. Nun erst wir darauf reflectirten, also die W. L. als Genesis, als Etwas, wozu es eben laut unseres absoluten Denkactes kommen sollte, setzten, entsteht uns die Einsicht der Gesetze des ganzen Bewusstseins". Wir, die W. L. g in der von A gesetzten Projection B + C, construirten das gemeine Bewusstsein B + f, indem wir von unserem philosophischen B + g abstrahirten. Fichte construirt also vermittelst seiner W. L. das gemeine Bewusstsein. „Unsere übernommene Aufgabe ist daher vollkommen gelöst, und unsere Wissenschaft geschlossen" **).

38. Es ist der Inhalt der W. L. von 1804 angegeben worden, wir haben daher nunmehr ihre Bedeutung zu ent-

*) a. a. O. p. 312. 313.

**) a. a. O. p. 314.

wickeln. Fichte hat den Gegensatz des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins deducirt; aber diese Deduction stützt sich selbst nur auf ein Urfactum. Das Individuum, B + C, in welchem der Gegensatz von B + f und B + g ursprünglich ist, ist gegeben, von A projicirt. Es liegt allerdings in der Bestimmung dieses Gegensatzes als eines Urfactums, dass Fichte jenen Gegensatz geschichtlich vorgefunden hat; allein dies liegt nur für den Historiker darin, Fichte fasst es nicht so. Ihm ist diese Bestimmung im philosophischen Systeme eine besondere Kategorie, und ist als Begriffsbestimmung Grund jenes Gegensatzes; das Urfactum bedeutet keinesweges, dass Fichte von einem geschichtlich gegebenen Gegensatze ausgeht, und darauf seine Philosophie errichtet, sondern ist eine begriffliche Bestimmung.

Nichts destoweniger hat der aus der philosophischen Kategorie des Urfactums deducirte Gegensatz des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins auch für Fichte geschichtliche Wirklichkeit, denn Er, der Philosoph, weiss sich als philosophisches Bewusstsein; und ihm gegenüber sind seine Zuhörer gemeines Bewusstsein. Fichte und seine Zuhörer sind aber keine hohle, philosophische Kategorien, sondern wirkliche, geschichtliche Erscheinungen, lebendige Individualitäten. Dieser geschichtliche Gegensatz zwischen Fichte und seinen Zuhörern ist für die W. L. von 1804 auch gar nicht ohne Einfluss. Fichte's Zweck ist, seine Zuhörer zur Höhe der W. L. zu erheben, aus ihnen Philosophen zu machen, und dieser Zweck wirkt unmittelbar auf das philosophische System ein. Denn die Kraft des Beweises beruht bei ihm stets darauf, dass Wir, Fichte und seine Zuhörer, einsehen, dass Wir dies oder jenes sind; dies Wir bezeichnet hier ganz bestimmte Individuen, welche somit auf die Entwickelung des Systemes einwirken. Die W. L. von 1804, als formelles Ganze, ist daher in der That durch den geschichtlichen Gegensatz Fichte's und seiner Zuhörer bedingt. Fichte vermittelt das gemeine Bewusstsein mit dem philosophischen, weil er Zuhörer vor sich hat, welche Philosophen werden wollen, und deducirt diesen Gegensatz wieder aus der Philosophie, weil seine Philosophie dadurch bedingt ist, dass ihr ein gemei-

nes Bewusstsein gegeben ist. Ginge alles gemeine Bewusstsein in dem philosophischen auf, d. h. würden alle Individuen gemeinen Bewusstseins Philosophen, so wäre es nicht nur mit der Philosophie zu Ende, sondern auch mit den Philosophen, denn Philosophie und Philosophen giebt es nur unter der Bedingung, dass es gemeines Bewusstsein und Individuen dieser Art giebt. — Da somit Fichte's W. L. von 1804, als formelles Ganze, durch das geschichtliche Factum bedingt war, dass er sie vor bestimmten Zuhörern vortrug: so erhellt, dass er 1804 in Wirklichkeit schon auf dem geschichtlichen Boden seiner Zeit stand, den Einfluss seiner Zeitgenossen auf sein philosophisches System erfuhr, und 1805, als er die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters entwarf, sich nur das zum Bewusstsein brachte, was er 1804 wirklich erlebt hatte.

39. Allein nur als Philosoph, d. h. ganz umstrickt von philosophischen Vorurtheilen, und daher blind gegen die geschichtliche Wirklichkeit, unfähig sie nur in Einem Puncte zu erfassen, steht er zu seiner Zeit in Beziehung. Er glaubt an die Absolutheit seiner Kategorien, er traut ihnen schöpferische Kraft zu, er bildet sich ein, dass bestimmte geschichtliche Erscheinungen ihnen congruent seien, und das geschichtlich Wirkliche nach ihnen, als nach einer Norm gemessen werden dürfen: ihm erscheint daher die ganze geschichtliche Wirklichkeit in einer philosophischen Trübung, er fasst sie verkehrt auf, behandelt sie verkehrt, so dass von einem praktischen Einflusse auf das Leben seiner Zeitgenossen noch gar nicht die Rede sein kann. Sollte seine W. L. von 1804 auf die Handlungsweise seiner Zuhörer Einfluss haben, so müsste sie, selbst wenn wir nur das philosophische Maass anlegen, von ihnen wenigstens verstanden sein; allein wir haben gewichtige Gründe dies zu bezweifeln.

Fichte construirt in der W. L. von 1804 nach dem Schema des Satzes, wie in seiner ersten Periode; aber es ist nicht C, wie dort, der Ausgangspunct seiner Construction, sondern B, und diese Veränderung des Ausgangspunctes hat die Folge, dass die Begriffsbestimmungen viel schärfer, die Beziehungen zwischen A, B und C viel feiner gefasst werden. Die Beziehungen von A, B und C werden bis in ihre äusser-

sten Spitzen verfolgt, und daher ist für denjenigen, welcher Fichte's frühere Schriften schon verstanden hat, fast eine eben so angestrengte Meditation nöthig, um die W. L. von 1804 zu verstehen, als es für Fichte bedurfte, um aus der im Atheismusstreite erfahrenen Erschütterung seines philosophischen Bewusstseins die W. L. von 1804 zu schaffen. Denn alle geistigen Momente, welche der Atheismusstreit an ihn gebracht hatte, hat er hier auf die Einheit seines philosophischen Principes reducirt, dies danach modificirt, und jene Momente daraus reconstruirt. Die W. L. von 1804 ist wieder ein vollendetes philosophisches Ganze. Sie zu verstehen ist schon für den schwer, welcher seine früheren Schriften verstanden hat; und diese W. L. sollte eine Gesellschaft von Leuten verstanden haben, welche sich niemals ernstlich mit Philosophie beschäftigt, seine früheren Schriften sicher nicht verstanden hatte? Fichte selbst beklagt sich ja fortwährend, dass seine erste Philosophie nicht verstanden worden sei — wie sollten seine Zuhörer wohl die viel schwierigere W. L. von 1804 verstanden haben?

Diese Ansicht erhält dadurch noch eine Bestätigung, dass es den späteren Philosophen, welche über Fichte's Philosophie berichtet haben, nicht anders gegangen zu sein scheint, dass sie die W. L. von 1804 ebenfalls nicht verstanden. Unter ihnen ist mir keiner bekannt, welcher auf die W. L. von 1804 Rücksicht genommen hätte. Es mag dies theilweise aus der allgemeinen Annahme aller Philosophen von der Absolutheit der Philosophie zu erklären sein; sie suchten Fichte's absolute Wahrheit zunächst in der W. L. von 1794; hatte sie sie dort ermittelt, so musste in jedem Werke, welches den Titel: Wissenschaftslehre führte, dasselbe stehen, was in jener stand, denn dass ein und derselbe Philosoph mehrere absolute Wahrheiten hätte, stritt gegen ihre erste Annahme. Sie konnten daher kaum darauf kommen, dass in der W. L. von 1804 wohl etwas anderes stehen möchte, als in der von 1794. Allein sie haben sich doch nicht erwehren können, zu bemerken, dass Fichte's philosophisches Princip in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters von 1805 und in der Anweisung zum seligen Leben von 1806 ein anderes ist, als das

der W. L. von 1794; haben aber keinesweges angemerkt, dass schon die W. L. von 1804 wesentliche Abweichungen von der älteren W. L. enthält. Da diese Abweichungen aber sehr bedeutend sind, so liegt es auf der Hand, dass jene die W. L. von 1804 nicht verstanden haben.

Wenn aber Philosophen von Fach die W. L. von 1804 nicht verstanden haben, so ist wohl kaum anzunehmen, dass Fichte's Zuhörer sie verstanden haben. Verstanden diese sie aber nicht, so war es ihnen unmöglich Fichte's philosophische Theorie ins Leben einzuführen; und es folgt, dass von einem praktischen Einflusse Fichte's auf das Leben und die Geschichte seiner Zeitgenossen nicht die Rede sein kann.

Allein wir wollen einen Augenblick annehmen, Fichte's Zuhörer hätten die W. L. von 1804 gründlich verstanden — welchen praktischen Gebrauch hätten sie davon wohl machen können? Wir nehmen an, sie hätten sich alle seine Kategorien genau gemerkt, wären seinem Entwickelungsgange so streng gefolgt, dass sie selbst im Stande wären, aus den höchsten philosophischen Abstractionen heraus den Gegensatz des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins zu entwickeln — was sollten sie mit dieser Weisheit im praktischen Leben machen? Hätte ein Feldherr darum eine Armee wohl besser geführt? ein Richter besser Recht gesprochen? ein Geistlicher erfolgreicher gepredigt? ein Gesetzgeber angemessenere Gesetze gegeben? oder irgend ein Mensch sein Geschäft besser betrieben? Ganz gewiss nicht. Jede Beschäftigung mit Sprachgebilden giebt eine gewisse formelle Geistesbildung; unser Denken erhält Ordnung, wenn wir eine Philosophie studiren, ebenso als wenn wir uns einen Siegeshymnus des Pindar oder ein Drama des Sophocles zergliedern. Das Studium der Philosophie wird stets ein gutes Erziehungsmittel bleiben. Aber man muss sich nur nicht einbilden, dass man mit ihrem Phrasenkram auch concreten Inhalt erhält, dass er objectiven, geschichtlichen Erscheinungen congruent ist, und dass sich solche hohlen Luftgebilde in das Leben eines Volkes hineintragen lassen. Die Constructionen der W. L. von 1804 sind aber vollends so hohl, dass sie kaum

in ihrem Endpuncte, in dem deducirten Gegensatze des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins, mit der geschichtlichen Wirklichkeit in einiger Beziehung stehen, — wie kann man diese ins Leben einführen? Fichte spricht nur aus, was factisch ist.

40. Da Fichte als Philosoph zu seiner Zeit in Beziehung steht, so ist auch der Gegensatz des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins, welcher eben die Beziehung vermittelt, — da er philosophisch deducirt ist, und zugleich Fichte'n und seine Zuhörer bezeichnet, — nur ein philosophischer, kein geschichtlicher; wir haben daher anzugeben, welcher philosophische Gegensatz dadurch bezeichnet wird?

In dem Gegensatze des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins hat Fichte alle Momente, welche der Atheismusstreit an ihn gebracht hatte, zusammengefasst, und ausdrücklich in ihm gesetzt. Gehen wir sie durch. — Das gemeine Bewusstsein liegt in einem von A, durch einen potentiellen Hiatus in i, abgetrennten B + C und ist bestimmt als ihef. Als solches steht das Bewusstsein in f, und f ist ein als wahr angenommener Satz, auf Grund dessen ein Syllogismenspiel eröffnet wird. Diese Bestimmung entspricht durchaus den Philosophen, welche im Atheismusstreite gegen Fichte aufgetreten waren, und durch welche er alle früheren Philosophen, die Kantianer nebst Reinhold bezeichnet. In diesem Streite hatten sie sich über Religion vernehmen lassen, und daher erscheint f bei der Angabe der vier Standpuncte des gemeinen Bewusstseins noch ein Mal als der der Religion. — Als besonderer Standpunct erscheint im gemeinen Bewusstsein ferner e, und in ihm lässt sich deutlich der Materialismus seines theologischen Denuncianten erkennen, welchen er in der Appellation an das Publicum charakterisirt hat. In h stehen die Juristen, welche das Confiscationsdecret gegen seine Zeitschrift, und in Weimar sein Entlassungsdecret erliessen. Fassen wir alles zusammen, so erhellt, dass alle Individuen des gemeinen Bewusstseins auf Grund vorausgesetzter, wahrer Sätze Syllogismen bauen, dass sie Syllogistiker oder Vertreter römisch-juristischer Weltanschauung sind.

Da, wo Fichte die einzelnen Standpuncte des gemeinen Bewusstseins aufzählt, führt er als vierten den der Moralität in i an; allein das, was Fichte in Wahrheit Moralität nennt, gehört nicht auf die Seite des gemeinen, sondern des philosophischen Bewusstseins. Fichte stellt dort den Standpunct der Moralität i in ein von A abgetrenntes B + C. Dieses von A abgetrennte i wird in f erkannt, es ist aber nicht das i, welches in Fichte's Moral herrscht, denn dieses ist ein von ki gesetztes, das reine gegensatzlose i, dessen Zusammenhang mit A dem Bewusstsein des Individuums stets präsent ist. Die Moralität des gemeinen Bewusstseins ist die seiner Gegner im Atheismusstreite, welche er in der Appellation an das Publicum als eine Theorie des Genusses charakterisirt hat. Allein Fichte muss in der W. L. von 1804 die Moralität auf die Seite des gemeinen Bewusstseins stellen, um die Möglichkeit zu haben, das gemeine Bewusstseins mit dem philosophischen zu vermitteln. Fichte, der Wissenschaftslehrer, steht in g, erkennt das reine gegensatzlose i, wie es von A durch ki gesetzt wird. Durch i muss sich aber das gemeine Bewusstsein zum philosophischen erheben, daher muss i im gemeinen Bewusstsein liegen. Das gemeine Bewusstsein geht auf i zurück; aber das i, auf welches es zurück geht, ist nicht das reine gegensatzlose, von ki gesetzte, und in g gewusste i, sondern das von A abgetrennte, mit einem potentiellen Hiatus behaftete i. Wie aus dem letzteren das reine gegensatzlose i wird, sagt Fichte nicht, sondern er macht an der betreffenden Stelle die Einheit des reinen gegensatzlosen i mit dem von A abgetrennten i geltend, fordert eine gewisse Energie beim Vorgehen des i nach C, und nimmt an, dass durch diese Energie aus dem von A abgetrennten i das reine gegensatzlose i werde, welches in g gewusst wird. Das so creirte reine gegensatzlose i ist das Princip von Fichte's Moralität, nicht aber das von A abgetrennte. Jenes wird in g, im Standpuncte der W. L., erkannt, und daher fällt Fichte's Standpunct der Moralität auf die Seite des philosophischen Bewusstseins; die W. L. ist die ins Bewusstsein eingetretene sittliche Gesinnung, oder das auf der sittlichen Gesinnung beruhende

Wissen. Dies Bewusstsein aber haben wir oben ein auf hellenischer Weltanschauung beruhendes genannt.

Demnach liegt Fichte's Gegensatze des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins der Gegensatz römisch-juristischer und hellenisch-philosophischer Weltanschauung zu Grunde. Dieser Gegensatz reicht aber viel weiter, als er in obigem Gegensatze erscheint, und muss, — da er einmal in das philosophische System eingedrungen ist, — in sein Inneres immer tiefer eingreifen. — Der Gegensatz römisch-juristischer und hellenisch-philosophischer Weltanschauung beherrscht nämlich auch die beiden philosophischen Wissenschaften, die Rechtslehre und die Sittenlehre; er muss daher auch nothwendig diese beiden Wissenschaften in ein feindliches Verhältniss gegen einander bringen. Die Rechtslehre beruht auf der Annahme gewisser Sätze als wahrer; welche Sätze darum für wahr gelten, weil die römischen *majores* sie einst recipirt haben. Mittelst Syllogismus wird auf diesem Grunde ein Kategoriengebäude errichtet, welches den Staat zum Inhalte hat, weil der Inhalt jener ersten Sätze sich auf den Staat bezieht. Die Sittenlehre dagegen beruht auf der Annahme gewisser Sätze als wahrer, welche darum für wahr gelten, weil sie in der Gesinnung des lebendigen Individuums begründet sind, weil dieses sich dabei beruhigt, und danach wirklich handelt. Bei den ersten Sätzen der Rechtslehre kommt es gar nicht darauf an, ob ein lebendiges Individuum sie als wahr anerkennt, sich dabei beruhigt: *Scriptum est — a mojoribus receptum est* — das sind die Gründe, welche jeden Einwand gegen die absolute Wahrheit römischer Rechtsgrundsätze niederschlagen. Der Sittenlehrer respectirt diese Gründe grundsätzlich nicht, sondern fordert von dem Individuum ausdrücklich, keinen Satz anzuerkennen, bei welchem seine Gesinnung nicht Beruhigung findet, und lieber das ganze Staatsgebäude der Rechtslehre umzustürzen, als von ihm Gewalt zu dulden. — Diese principiell entgegengesetzten Wissenschaften waren durch die Wissenschaft von der, beiden gemeinschaftlichen, Form zu einem Ganzen verbunden, vor Fichte durch die Logik, d. h. durch die Lehre vom Gesetz des Syllogismus, bei Fichte durch die W. L., d. h. durch die Lehre

von dem Gesetze des Satzes. Der Atheismusstreit hatte aber Fichte'n in den Gegensatz römischer und hellenischer Weltanschauung hineingestellt; diesen fasst er in der W. L. von 1804 als den Gegensatz des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins, und macht ihn sich in seinen folgenden Schriften klar.

41. Zur vollen Klarheit über die Natur römischer und hellenischer Weltanschauung konnte Fichte aber nicht gelangen, da er Philosoph war. Nur der Historiker, welcher das Wesen dieser Völker in den Denkmälern ihres geschichtlichen Lebens studirt, vermag dies. Fichte hingegen fand diesen Gegensatz in der philosophischen Tradition seiner Zeit vor, und fasste ihn philosophisch. Der Gegensatz römisch-juristischer und hellenisch-philosophischer Weltanschauung war ihm nicht als solcher entgegengetreten, denn der Philosoph studirt keine Geschichte, sintemal er Alles a priori zu wissen meint. Er hat in der philosophischen Tradition einen Gegensatz erkannt, in welchem der Historiker den Gegensatz jener Weltanschauungen wiedererkennt. Dass römisch-juristische, so wie hellenisch-philosophische Weltanschauung in das Leben der Germanen eingedrungen ist, und zwar in verschiedenen Formen, — dass jede dieser Formen von den Germanen eine eigenthümliche Ausprägung erhalten hat, und an das einzelne Individuum schon in einer bestimmten Ausprägung gekommen ist, — davon weiss Fichte, der Philosoph, nichts. Er findet sie als philosophische Tradition vor, lernt sie, prägt sie vermöge seiner Individualität um, und bildet sich, wie seine philosophischen Vorgänger, ein, dass er den ganzen Phrasenkram a priori aus sich herausgehaspelt habe. Daher kann sein Bewusstsein jenes Gegensatzes nicht über philosophische Kategorien hinausgehen; er kann sie höchstens auf die Vertreter einzelner Bestimmungen der philosophischen Tradition beziehen. — Den Gegensatz der Kategorien haben wir angegeben, es bedarf daher nur noch des Nachweises, dass Fichte unter dem gemeinen Bewusstsein römisch-juristische Syllogistiker, seine philosophischen Vorgänger, versteht; denn dass seine W. L. das philosophische Bewusstsein ist, ist bewiesen worden.

Fichte spricht von „dem Unterschiede zwischen philosophischer und gemeiner Erkenntniss, zwischen dem Standpuncte der W. L. und dem des gewöhnlichen Wissens“, und fährt dann fort: „Uns liegen stets philosophische Systeme am nächsten. Die Voraussetzung, die der Idealismus, als Princip unmittelbarer Einsicht, wollte, war factisch. Wie wäre es, wenn z. B. der Beweis, der fast in allen Systemen, und nach ihnen auch in der gewöhnlichen Erkenntniss, aus dem factischen Dasein endlicher Wesen für das absolute Sein geführt wird, eben dieser idealistische Weg der mittelbaren Einsicht wäre, mit welchem man sich begnügte aus Mangel der unmittelbaren“ *). Fragen wir nun, wer die Träger jener philosophischen Systeme sind, so nennt er uns „die Kantianer“ **), Kant, sofern „er das Princip der W. L. nirgends deutlich ausgesprochen hat“ ***); „Reinhold, Bardili“ †), „Jacobi, Schelling“ ††). Dass Fichte auch Schelling dazu rechnet, ist nicht zu verwundern, denn Fichte war 1804 noch reiner Philosoph, welcher durchaus unfähig war, etwas zu verstehen, was über den philosophischen Horizont hinausging, er konnte daher von Schelling's Schriften nichts weiter verstehen, als das Philosophische. Nun kann man aber nach Fichte's philosophischer Theorie nur Wissenschaftslehrer, oder gemeines Bewusstsein sein. Da Schelling die Ehre eines Wissenschaftslehrers abgelehnt hatte, so musste er mit philosophischer Nothwendigkeit gemeines Bewusstsein sein. Dass bei Schelling sich noch ein anderes Moment findet, welches in empirischer Weltanschauung wurzelt, das blieb Fichte'n unbekannt, er war daher gar nicht im Stande Schelling's Bestrebungen vollständig zu verstehen. In Schelling wie in Fichte waltet das, die französische Revolution hervortreibende, geschichtliche Princip, allein in jedem erscheint es in eigenthümlicher Form. Wenn Fichte im Namen eines abstracten, philosophischen Begriffes alles niederwirft, was nicht die Probe seiner Sittenlehre aushält, so

*) J. G. Fichte's nachgelassene Werke, herausgegeben von J. H Fichte. Bonn 1834. Th. 2. p. 235.

**) a. a. O. p. 102 ff.

***) a. a. O. p. 95. 102.

†) a. a. O. p. 191.

††) a. a. O. p. 236.

sucht Schelling die abstracten Kategorien der Philosophie mit dem Concreten d. h. hier empirisch Gegebenen zu vermitteln. Schelling ist der Thermidorier unter den Philosophen, jener Erzväter des Juste milieu in der Politik, wie er der Vater des logischen Dreischlags in der Philosophie ist. Die Thermidorier wollten die Theorie mit der Praxis vermitteln, sie hatten noch nicht das System des Juste-milieu, welches nie Eins will, sondern weder das Eine, noch das Andere, zugleich aber, sowohl das Eine, als auch das Andere, welches factisch daher gar nichts will, sondern bald hierhin bald dahin getrieben wird, von dem *fait accompli* lebt, und daran stirbt. Die Thermidorien wollten wirklich vermitteln, d. h. ein Drittes erzeugen, welches den Gegensatz in sich aufhöbe. Allein die Theorie des 18ten Jahrhunderts, die des Liberalismus, lässt sich mit der Praxis, mit dem Leben germanischer Völker, nicht vermitteln, weil sie ihnen ein Fremdes, Barbarisches ist, gegen welches ihre Nationalität sich auflehnt. Daher vermochten die Thermidorier keine lebendige Staatsform zu erzeugen, ihre Vermittelungsbestrebungen endeten mit einem abstracten, philosophischen Schema, der Verfassung des Abbé Sieyes, in welcher kein lebendiges Individuum aushalten kann, und traten nur noch einmal als Juste-milieu hervor, als die Völker, von ihrer weltgeschichtlichen Arbeit auf den Tod ermüdet, Ruhe um jeden Preis verlangten. Nicht anders ist es Schelling gegangen. Er wollte die philosophischen Abstracta mit den empirisch gewonnenen Entdeckungen der Naturforscher vermitteln, und erzeugte die Naturphilosophie. Allein sie ist in blauen Dunst aufgegangen, wie der Staat der Thermidorier. Denn die Philosophie lässt sich mit den empirischen Naturwissenschaften nicht vereinigen, nur die historische Empirie verbindet sich mit der naturwissenschaftlichen, indem die vergleichende Sprachforschung der Physiologie die Hand reicht. Daher entwickelte sich aus Schelling's Bestrebungen nothwendig die Hegel'sche Philosophie, in welcher das Philosophische, welches in Schelling ist, richtig und vollständig codificirt worden ist. Ueber das Herüber und Hinüber der Hegel'schen Dialektik ist Schelling als Philosoph niemals hinausgekommen. Wenn Er aber geltend macht, dass er da-

durch nicht erschöpft sei, so hat er ebenfalls Recht, denn Hegel hat eine reine Philosophie, durchaus abstractes Phrasenspiel, geschaffen; Schelling hatte aber auch noch ein empirisches, productives Element in sich, von welchem Hegel nichts verstand.

42. Fassen wir alles zusammen, so erhellt, dass Fichte's Beziehung zu seinen Zeitgenossen noch eine rein philosophische ist; selbst der Gegensatz des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins, durch welchen er an die geschichtliche Wirklichkeit anknüpft, ist ein philosophischer, und daher ist seine praktische Wirksamkeit für Nichts anzuschlagen. Nichts desto weniger ist der Philosoph in die geschichtliche Wirklichkeit eingetreten, und zwar mit seiner Philosophie. Die Aufgabe der Philosophie ist nicht mehr, abstracte Kategorien für den Liebhaber aufzustellen, sondern den Gegensatz des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins zu entwickeln. Dieser Gegensatz hat für Fichte geschichtliche Wirklichkeit, denn er selbst ist das philosophische, und seine Zuhörer sind ihm das gemeine Bewusstsein. Fichte steht als lebendiges Individuum zu lebendigen Individuen in Beziehung, und zwischen solchen findet ein lebendiger, organischer Process statt. Es sind Volksgenossen, zu welchen er in eine lebendige Beziehung getreten ist, er erfährt den Einfluss solcher Beziehungen, sie regen ihn an und reitzen seine productive Kraft. Fichte's ganze zweite Periode ist in der That ein beständiges productives Fortschreiten in der einmal eingeschlagenen Richtung. Er hat mit der W. L. von 1804 geschichtlichen Boden gewonnen, und lebt sich immer mehr in die Geschichte seiner Zeit hinein. Dieser geschichtliche Boden wirkt aber nicht bloss auf das Individuum, wie in der ersten Periode, dass es auf dem Gebiete der Philosophie productiv fortschreitet, sondern er dringt in das philosophische System selbst ein. Das Wir, — welches in der W. L. von 1804 dieses oder jenes einsieht, dieses oder jenes ist, — ist eine durchaus nothwendige Kategorie in der philosophischen Deduction; mit jenem Wir sind aber lebendige Menschen, Fichte und seine Zuhörer, gemeint. Diese lebendigen Menschen sind schon bis ins philosophische Princip gedrungen, denn Fichte's Aus-

gangspunct ist ein Lebendiges, i in B + C. B + C ist das Individuum, in ihm ist der Ausgangspunct i, ein Etwas, was noch nicht Begriff ist, sondern in C erst Begriff wird. In diesem noch nicht begrifflichen i hat daher die lebendige Individualität volle Freiheit, ihre Productivität zu äussern, denn sie ist nicht durch einen a priori feststehenden, sprachlich bestimmten Begriff eingeengt. Bei Hegel ist i ein fester Begriff, an welchen sich das Syllogismenspiel hängt, bei Fichte aber giebt es der Productivität Raum.

Das nächste Werk Fichte's ist daher ein Fortschritt, welchen Er macht. Die Richtung, in welcher er ihn macht, ist aber durch seine geschichtliche Stellung bedingt. Fichte steht 1804 zu seinen Zeitgenossen in einer lebendigen Beziehung, er sucht sich daher zunächst diese Beziehung, vermittelst seiner philosophischen Begriffe, klar zu machen, und dies thut er, indem er die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters schreibt. Mit geschichtlicher Nothwendigkeit hat er dieses Werk verfasst, nicht aus individuellem Belieben; er folgt dem, in den geschichtlichen Bedingungen waltenden, Gesetze.

II. Der Eintritt des Philosophen in die Geschichte.

1. Fichte geht von der W. L. von 1804 zu den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters fort, um sich des geschichtlichen Bodens bewusst zu werden, auf welchem er stand, als er 1804 seine ungelehrten Zuhörer zu der Höhe des Wissenschaftslehrers zu erheben suchte. In jenen Vorlesungen hatte er den Einfluss erfahren, welchen ein Wechselverhältniss lebendiger Individuen ausübt. Dies Verhältniss war ihm lieb geworden, er entwirft daher die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters ebenfalls vor einem Kreise von Zuhörern aus allen Ständen, erfährt ihren Einfluss und prägt ihn aus in seinen philosophischen Begriffsbestimmungen. Fichte

ist allerdings noch Philosoph, und daher liegen alle seine Bestimmungen innerhalb des Kreises philosophischer Illusionen; allein der lebendige Einfluss, welchen das Individuum auf das Individuum ausübt, äussert sich an den philosophischen Begriffen, sie erhalten Leben und concrete Erfüllung. Diejenigen, welche der Belebung besonders fähig sind, treten mehr hervor, die abstractesten verschwinden fast ganz, kurz die Philosophie wird inhaltsvoller, nähert sich der geschichtlichen Wirklichkeit. — Diese Belebung wird vermittelt durch die lebendige Individualität Fichte's, ist daher ein organischer Process, welcher sich in seinem Werke abspiegelt.

2. Der Ausgangspunct dieses Entwickelungsprocesses ist die W. L. von 1804; daher müssen wir an diese anknüpfen. Diese setzt das Schema des Satzes A, B, C voraus, wie in der ersten Periode, aber sie bestimmt das Verhältniss der Theile so, dass aus dem Absoluten A die Projection B + C, das Individuum, hinausgeworfen wird, welche in sich den Gegensatz des gemeinen Bewusstseins ihef, und des philosophischen Bewusstseins ihg enthält. In der W. L. von 1804 ist das charakteristische Merkmal des gemeinen Bewusstseins ihef, dass es durch den unendlichen Anstoss h bestimmt wird; sein i hat den potentiellen Anstoss an sich, und sein e, h, f den actuellen. Im philosophischen Bewusstsein ihg dagegen herrscht das reine, durch ki gesetzte i, und giebt ihm seinen Charakter. Unter dem gemeinen Bewusstsein sind dort Fichte's Zuhörer gemeint, welche zu der Höhe des philosophischen Bewusstseins erhoben werden sollen; daher ist der Hauptzweck jener W. L., die Einsicht zu erzeugen, dass i durch ki gesetzt wird, und damit alles B + C. In den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters ist der Zweck ein anderer, und zwar hat auf die veränderte Zweckbestimmung die höhere Bedeutung der Individualität Einfluss. Fichte steht als lebendiges Individuum lebendigen Individuen gegenüber, B + g dem B + f. Diese wollen den zwischen ihnen obwaltenden Unterschied ausgleichen, daher tritt A zurück, und die philosophische Deduction bleibt innerhalb B + C. Dies hat nun zur Folge, dass sowohl das philosophische, als auch das gemeine

Bewusstsein als abgetrennt von A gesetzt werden, — dass i mit einem potentiellen Hiatus behaftet ist, Zweiheit ist; zugleich aber auch, dass i als ein von ki Gesetztes gefasst wird, d. h. als Einheit, als Princip der Sittlichkeit. Das i ist daher zugleich Zweiheit und Einheit, es ist in ihm das schon gesetzt, worauf die ganze Hegel'sche Philosophie beruht: Die Einheit des i ist Zweiheit, setzt Fichte gerade so, wie Hegel setzt: Das Sein ist das Nichtsein, Sein und Nichtsein sind identisch; welche Bestimmung in einem einfachen Ausdrucke lautet: $+ = -$ (Plus gleich Minus). Fasst man das Schema des Satzes auf diese Weise, so erhellt sogleich, — welchen Begriff man auch in das Subject legen mag, — dass man mit logischer Nothwendigkeit das Gegentheil als seine Wahrheit deduciren muss. Es ist vollkommen richtig, dass sich mit logischer Evidenz deduciren lässt, Wortbrüchigkeit sei die Wahrheit des Worthaltens. Die Identität des absolut Entgegengesetzten setzt Fichte schon durch die Abtrennung des B + C von A, indem dadurch i bestimmt wird: sowohl als behaftet mit einem potentiellen Hiatus, als auch als das reine gegensatzlose, von A gesetzte i.

3. Diese Bestimmung hat ferner die Folge, dass der in B + C gesetzte Gegensatz von ihef und ihg ein auflösbarer wird, da das setzende Princip für beide i ist. Die Entgegengesetzten ihef und ihg rücken zunächst einander näher, und dadurch wird aus den vier Gliedern des gemeinen Bewusstseins, welche dem Einen Gliede des philosophischen Bewusstseins gegenüberstehen, eine Fünffachheit von Gliedern, und zwar von e, h, f, i, g.

Sobald in der Projection B + C fünf, einander coordinirte Standpuncte gesetzt werden, muss in ihnen der Gegensatz wieder hervortreten, welcher durch die Natur des absoluten Schema A, B, C gegeben ist. In diesem setzt A durch ki, und geht in dieser Richtung so weit vor, bis es einen Anstoss erfährt. Dies geschieht in h; daher setzt das absolute Schema in der Projection B + C den Gegensatz von e, h, f einerseits, und von i und g andererseits. Nun aber stand in der W. L. von 1804 in f das gemeine Bewusstsein überhaupt, und näher in e der Glaube an die Natur, der Materialismus,

in h das Recht, in f die Religion. Allen diesen Standpuncten war die Annahme gewisser wahrer Sätze, und die syllogistische Deduction gemeinsam; wir nannten ihre Vertreter daher Syllogistiker, und erkannten in ihnen das Princip römischer Weltanschauung wieder. Jenen drei Standpuncten gegenüber steht der der W. L. in g, welche den der Sittlichkeit i zu ihrem Inhalte hat. Beiden gemeinsam ist, dass die syllogistisch verbundenen Sätze aus der Gesinnung des Individuums hervorgehen, und darauf beruhen; wir haben in ihnen das Wesen hellenischer Weltanschauung erkannt. — Demnach enthält die Projection B + C für Fichte einen Gegensatz, welchen wir als den Gegensatz römischer und hellenischer Weltanschauung, als den von e, h, f und von i, g bezeichnet haben.

Römische Weltanschauung hat bei Fichte ihren unmittelbaren Ausdruck in seiner Rechtslehre, hellenische Weltanschauung in seiner Sittenlehre; daher zeigt sich der Gegensatz römischer und hellenischer Weltanschauung vorzugsweise als ein Gegensatz des Rechtsprincipes und des Sittlichkeitsprincipes. Dies hindert aber keinesweges, dass nicht auch die W. L. in g als Gegensatz gegen römische Weltanschauung aufträte, und dass der Materialismus seines theologischen Denuncianten in e, zur Zeit des Atheismusstreites, so wie die Ansicht des Religiösen in f als besondere Formen römischer Weltanschauung geltend gemacht würden.

Fichte, der Vertreter hellenischer Weltanschauung, steht seinen Zuhörern, als Vertretern der entgegengesetzten römischen Weltanschauung gegenüber; doch nicht feindlich, denn ein sittliches Band verbindet ihn mit ihnen. Daher sucht er zu vermitteln, und diese Vermittelungsversuche zeigen sich als ein Eindringen des Sittlichkeitsprincips in das Rechtsprincip, als ein Auflockern des letzteren durch das erstere. Denn Fichte wird dabei von seiner sittlichen Gesinnung bestimmt, geht im Schema von i aus, und leitet das Princip seiner Sittlichkeit nach den verschiedenen Formen römischer Weltanschauung, nach f im Allgemeinen, und im Besonderen nach e, h, f.

4. Der Fortgang Fichte's zu dem Gegensatze römischer und hellenischer Weltanschauung ist aber durch seine Philosophie selbst bedingt, da die, römischer Weltanschauung gemässe, Rechtslehre, wie die, hellenischer Weltanschauung gemässe, Sittenlehre, Momente seiner Philosophie sind, welche in einem bestimmten Verhältnisse zu seinem philosophischen Principe stehen. Dies bestimmte Verhältniss der Rechtslehre und der Sittenlehre zum philosophischen Principe ist es daher, welches Fichte'n nöthigte von der W. L. von 1804, in welcher er das philosophische Princip deducirt hat, zu der Rechtslehre und der Sittenlehre fortzuschreiten.

Fichte's Philosophie bestand schon in seiner ersten Periode, und zwar zufolge der philosophischen Tradition, welche er von seinen Vorgängern empfangen hatte, aus zwei Theilen, aus der Wissenschaftslehre, nnd aus den philosophischen Wissenschaften, d. i. aus der Rechtslehre und aus der Sittenlehre. Die Wissenschaftslehre beruhte auf dem abstracten Satze, jede der Wissenschaften auf einem, seinem Inhalte nach, bestimmten Satze; jene behandelte die abstracten Gründe dieser; diese haben bestimmten Inhalt. Die Kategorien der Wissenschaften entsprechen geschichtlichen, wirklichen Erscheinungen, bezeichnen Verhältnisse, welche im Leben der Völker vorkommen: den Kategorien der Wissenschaftslehre entspricht nichts Wirkliches, sie sind blosse Abstractionen. Letztere sind von jenen erst abgezogen, jene aber ruhen auf geschichtlichem Boden.

Die Kategorien der Wissenschaften haben geschichtlichen Ursprung, sind Weltanschauungen geschichtlicher Völker, welche sich in dem organischen Leben derselben gebildet haben. Die Sittenlehre ist in dem geschichtlichen Leben der Hellenen geworden, ist Abbild dieses Lebens, hat daher einen concreten Inhalt. Die Rechtslehre ist ein organisches Product des römischen Lebens, ist durch die Geschichte dieses Volkes geworden, und ein Abbild derselben. Daher sind die Kategorien der Sittenlehre und der Rechtslehre inhaltsvoller, weil sie das geschichtliche Leben bestimmter Völker abbilden. Den Kategorien beider Wissenschaften gemäss können auch geschichtliche Erscheinungen eintreten,

man kann nach ihnen handeln, und leiden, d. h. bestraft oder beschränkt werden. — Für Fichte bezogen sich die Kategorien der Sittenlehre und der Rechtslehre um so mehr auf wirkliche, concrete Lebensverhältnisse, als das deutsche Volk seit vielen Jahrhunderten die Einwirkung römischer und hellenischer Weltanschauung erfahren hatte, als seine staatlichen und kirchlichen Institutionen nach römischem, nur im Protestantismus nach hellenischem, Muster gebildet waren, und hellenischer Humanismus Fichte's Zeitgenossen beherrschte. Es fanden sich in Fichte's Zeit wirklich im Leben viele Erscheinungen, welchen die Kategorien seiner philosophischen Wissenschaften entsprachen; und dadurch war die Einführung dieser in die Geschichte, wie sie Fichte in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters vornimmt, vorbereitet.

5. Fichte's Fortschritt zu den philosophischen Wissenschaften war aber auch durch ihr Verhältniss zur Wissenschaftslehre geboten. Die W. L. behandelt das Princip des Wissens, welches die Principe der philosophischen Wissenschaften begründet. Aus dem Dasein der Wissenschaften hatte Fichte 1794 auf die W. L. geschlossen; von ihren Grundsätzen hatte er den Grundsatz der W. L. abgezogen. Durch die logische Nothwendigkeit des Schlusses waren daher die Wissenschaften mit der W. L. verbunden; diese führten auf jene, jene auf diese. Dieser logischen Nothwendigkeit zufolge hatte Fichte in seiner ersten Periode, nach der W. L. von 1794 die Rechtslehre und die Sittenlehre behandelt; eben dieser logischen Nothwendigkeit folgt er, wenn er nach der W. L. von 1804 die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters entwirft. Denn in jener stellt er das Princip alles Wissens auf, in diesen behandelt er die Wissenschaften, d. h. die Rechtslehre und die Sittenlehre.

6. Fichte's Behandlung der Rechtslehre und der Sittenlehre im Jahre 1805 wird aber auch inhaltsvoller, als sie es in seiner ersten philosophischen Periode war, weil Fichte jetzt auf geschichtlichem Boden steht. Die concreten Kategorien der philosophischen Wissenschaften erleichtern Fichte'n allerdings den Eintritt in die geschichtliche Wirklichkeit, allein dass Fichte in den Grundzügen des

gegenwärtigen Zeitalters wirklich in sie eintritt, dass er die dargebotene Gelegenheit benutzt, ist Folge seiner Individualität. Diese hatte ihn im Atheismusstreite auf geschichtlichen Boden gestellt. Das Bestreben, sich dieses geschichtlichen Bodens bewusst zu werden, hatte ihn zu der W.-L. von 1804 geführt. Dasselbe Bestreben bestimmte ihn 1805, als er die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters schrieb, und bewirkte, dass er seine Philosophie in die geschichtliche Wirklichkeit einführte. Die Weise jedoch, in welcher er dies that, wurde durch seine philosophischen Voraussetzungen bedingt.

Fichte steht auf geschichtlichem Boden, geht auf geschichtliche Erscheinungen ein, und erfährt ihren belebenden Einfluss. Wenn aber ein Philosoph von der Geschichte spricht, so geht er von abstracten, philosophischen Begriffen aus, und deducirt abstracte, philosophische Begriffe, welche alles Mögliche sein können, niemals aber der geschichtlichen Wirklichkeit genau entsprechen. Allein Fichte meint mit seinen abstracten Begriffen bestimmte geschichtliche Erscheinungen, — Erscheinungen, welche anderen empirisch bekannt sind, von denen er selbst nur durch empirisches Studium Kunde hat; er muss sie daher so bezeichnen, dass andere das von ihm Bezeichnete wiedererkennen können, er muss die geschichtlich wirklichen Erscheinungen empirisch studiren, denn dass etwas geschichtlich gewesen ist, das erfahren wir nur durch das Sehen oder Hören, d. h. durch einen realen, physiologischen Process. Indem der Philosoph sich aber diesem organischen Processe hingiebt, historische Documente studirt, erfährt er den Einfluss der wirklichen Geschichte, und verbindet die so gewonnenen historischen Bestimmungen mit seinen abstracten Begriffen. Auf diese Art entsteht zwar noch eine abstracte, philosophische Begriffsbestimmung, aber sie ist schon gemischt mit geschichtlich wirklichem Inhalte, die Kategorie wird modificirt. Diese Modification einzelner Theile des philosophischen Begriffssystems wirkt aber auf das Ganze zurück und bewirkt die allmähliche Auflockerung des philosophischen Begriffsgebäudes. Wenn aber das abstracte Begriffsgebäude aufgelockert ist, so tritt die lebendige Individualität des Philosophen hervor, die Verblendung desselben durch ab-

stracte Begriffe hört auf, und er gewinnt den Muth, hie und da seinen Augen zu trauen, die äusseren Dinge zu nehmen, wie sie sind, und sich nicht länger einzubilden, die Dinge wären seinen abstracten Kategorien congruent, wären nichts, als Begriff. Schon in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters zeigt sich dies Hervortreten der lebendigen Individualität; daher haben wir auch dies zu beobachten.

7. Nach dieser allgemeinen Uebersicht gehen wir zu dem Werke selbst über. Wir werden ausgehen von der Deduction der Geschichte, da sich diese unmittelbar an die Bestimmung des gemeinen Bewusstseins in der W. L. von 1804 anschliesst. Dann lassen wir die Deduction des Individuums folgen, darauf die der fünf Zeitalter, und endlich die des gegenwärtigen Zeitalters. Hier werden wir dann den Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten, den Staat und die Religion unterscheiden.

A. Die Geschichte.

1. Der Ausgangspunct Fichte's ist der 1804 gewonnene Gegensatz des gemeinen Bewusstseins und des philosophischen. A priori ist ihm die Projection B + C gegeben, und zwar als der Gegensatz von B + f und von B + g. B + g ist Zweck, denn es ist die Einsicht in A, B, C, oder des Setzens von A aus durch kighfed. Damit es aber zu B + g komme, muss B + f gegeben sein. B + f ist als die ursprüngliche Facticität bestimmt, und das, was ihm diesen Charakter giebt, ist der in i gesetzte potentielle und der in h gesetzte actuelle Hiatus oder Anstoss; die Facticität ihef muss also gegeben sein. Diese ist aber nur gegeben, damit B + g werde, damit das, im potentiellen Hiatus i, und das, im actuellen Hiatus h, gesetzte Moment als identisch mit dem von ki gesetzten und in g erkannten reinen gegensatzlosen i werde, — damit die Projection B + C auf ihre Einheit A zurückgeführt werde.

Dies Verhältniss setzt Fichte 1805 voraus: „Wir heben hiermit an eine Reihe von Betrachtungen, welche jedoch im Grunde nur einen einzigen, durch sich selbst eine organische

Einheit ausmachenden Gedanken ausdrücken" *). „Ein philosophisches Gemälde des gegenwärtigen Zeitalters ist es, was diese Vorträge versprechen. Philosophisch kann aber nur diejenige Ansicht genannt werden, welche ein vorliegendes Mannigfaltiges der Erfahrung auf die Einheit des Einen gemeinschaftlichen Principes zurückführt, und wiederum aus dieser Einheit jedes Mannigfaltige erschöpfend erklärt und ableitet. — Der blosse Empiriker, falls er an eine Beschreibung des Zeitalters ginge, würde manche auffallende Phänomene desselben, so wie sie sich ihm in der zufälligen Beobachtung darböten, auffassen und herzählen, ohne je sicher sein zu können, dass er sie alle erfasst hätte, und ohne je einen anderen Zusammenhang derselben angeben zu können, als den, dass sie nun eben in Einer und derselben Zeit beisammen seien. Der Philosoph, der sich die Aufgabe einer solchen Beschreibung setzte, würde unabhängig von aller Erfahrung einen Begriff des Zeitalters, der als Begriff in gar keiner Erfahrung vorkommen kann, aufsuchen, und die Weisen, wie dieser Begriff in der Erfahrung eintritt, als die nothwendigen Phänomene dieses Zeitalters darlegen; und er würde in dieser Darlegung die Phänomene begreiflich erschöpft, und sie in der Nothwendigkeit ihres Zusammenhanges unter einander, vermittelst ihres gemeinsamen Grundbegriffes, abgeleitet haben. Jener wäre der Chronikenmacher des Zeitalters, dieser erst hätte einen Historiographen desselben möglich gemacht.

Zuvörderst: hat der Philosoph die in der Erfahrung möglichen Phänomene aus der Einheit seines vorausgesetzten Begriffes abzuleiten, so ist klar, dass er zu seinem Geschäfte durchaus keiner Erfahrung bedürfe, und dass er bloss als Philosoph, und innerhalb seiner Grenzen streng sich haltend, ohne Rücksicht auf irgend eine Erfahrung und schlechthin a priori, wie sie dies mit dem Kunstausdrucke benennen, sein Geschäft treibe, und, in Beziehung auf unseren Gegenstand, die gesammte Zeit und alle möglichen Epochen derselben a priori müsse beschreiben können. Ganz eine andere Frage aber ist es, ob nun insbesondere die Gegenwart durch diejenigen Phä-

*) Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. 1804—1805. Werke. Th. 7. p. 3.

nomene, welche aus dem aufgestellten Grundbegriffe fliessen, charakterisirt werde, und ob somit das vom Redner geschilderte Zeitalter das gegenwärtige sei, falls er auch dieses behaupten sollte, wie wir z. B. das behaupten werden. Hierüber hat ein jeder bei sich selber die Erfahrungen seines Lebens zu befragen, und sie mit der Geschichte der Vergangenheit, so wie mit seinen Ahnungen von der Zukunft zu vergleichen: indem an dieser Stelle das Geschäft des Philosophen zu Ende ist, und das des Welt- und Menschenbeobachters seinen Anfang nimmt. Wir unseres Ortes gedenken hier nichts weiter zu sein, denn Philosophen, und haben uns zu nichts anderem verbunden: die letztere Beurtheilung wird daher, sobald wir zur Stelle sein werden, ganz Ihnen" (den Zuhörern) „anheim fallen" *).

Fichte setzt ein B + C, welches durch die Einheit des i oder durch A gesetzt ist. Dies B + C soll philosophisch, in g, erkannt werden, d. h. ein gegebenes ihef soll auf die Einheit des i, welche in g erkannt wird, oder auf A, reducirt werden, und aus A soll B + C wieder hergeleitet werden. Der Empiriker steht in f der Projection B + C, und erkennt e, er ist also ihef. Der Philosoph deducirt ihef aus A durch ki; er setzt kein h und e voraus, sondern deducirt es aus A. Damit er aber sicher sei, dass in seinem aus A deducirten ihef auch das gegenwärtige Zeitalter sei, muss er Individuen annehmen, welche in f das e erkennen, also ihef oder B + f sind. Diese Voraussetzung ist für den Philosophen unerlässlich.

2. Der vorausgesetzte Gegensatz des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins beruht auf dem der factischen Mannigfaltigkeit, und ihrer Einheit, auf dem von ihef und ihg, oder von B + C und A. In jener factischen Mannigfaltigkeit liegt Fichte'n die Geschichte, welche er einmal als Geschichtskenntniss fasst (B + C als C bestimmt), sodann aber auch als objectiven zeitlichen Verlauf (als B). Da wir aus der W. L. von 1804 wissen, dass Fichte in der Projection B + C eine Fünffachheit von Standpuncten setzt, so können wir sogleich den Begriff der Geschichte deduciren, da sich die De-

*) a. a. O. p. 4—6.

duction desselben an die dort gemachten Bestimmungen anschliesst. „Die Geschichte ist ein Theil der Wissenschaft überhaupt, nämlich neben der Physik, der zweite Theil der Empirie“ *). Die Empirie steht jenseit des unendlichen Anstosses h; die Physik in e, die Geschichte in f, und wird in folgender Weise deducirt.

„Was da nun wirklich da ist, ist schlechthin nothwendig da, und ist schlechthin nothwendig also da, wie es da ist; es könnte nicht auch nicht da sein, noch könnte es auch anders da sein, als es da ist. In dem wahrhaft Seienden ist daher an kein Entstehen, an keine Veränderlichkeit und an keinen willkührlichen Grund zu gedenken. — Das Eine wahrhaft seiende und schlechthin durch sich selber daseiende ist das, was alle Zungen Gott nennen. Gottes Dasein ist nun nicht etwa der Grund, die Ursache, oder dess etwas; des Wissens, so dass beides sich auch von einander trennen liesse, sondern es ist schlechthin das Wissen selber; sein Dasein oder das Wissen ist durchaus Eins und ebendasselbe; im Wissen ist er da, schlechthin wie er in sich selber ist, als absolut auf sich ruhende Kraft; und — er ist da schlechthin, oder — das Wissen ist schlechthin da, ist ganz dasselbe gesagt“. A das Seiende ist da heisst: A setzt durch kig. A ist Gott, und Gott ist da, heisst: A setzt durch kig; g ist nun das Wissen, und ist ganz dasselbe, was A ist, A und g sind identisch.

„Nun ist ferner eine Welt nur im Wissen da, und das Wissen selber ist die Welt: die Welt ist daher mittelbar, und durch das Wissen eben vermittelt, das göttliche Dasein selbst, so wie das Wissen dasselbe Dasein unmittelbar ist“. Die Welt e ist durch C; C ist aber sowohl f, als auch g; g aber ist das Wissen, und ist das unmittelbare, göttliche Dasein, denn A geht ohne Anstoss bis g vor; e aber ist durch h vermittelt; da aber h auch noch A, und dadurch dasselbe ist, was g ist, so ist e mittelbar, durch g, was A ist.

„Das Wissen ist, wie gesagt, Dasein, Aeusserung, vollkommenes Abbild der göttlichen Kraft. Es ist daher für sich

*) a. a. O. p. 129.

selbst, in diesem Selbstbewusstsein, eigene, auf sich selbst ruhende Kraft, Freiheit und Wirksamkeit, weil es ja Abbild der göttlichen Kraft ist; alles dieses als Wissen, also in alle Ewigkeit fort sich entwickelnd zu höherer innerer Klarheit des Wissens, an einem bestimmten Gegenstande des Wissens, von welchem es ausgeht. Dieser Gegenstand nun erscheint offenbar als ein bestimmtes Etwas, das auch anders sein könnte, weil er ist, und dennoch in seinem Urgrunde nicht begriffen ist, sondern das Wissen in alle Ewigkeit an ihm zu begreifen und seine eigene innere Kraft zu entwickeln hat: und mit dieser fortgehenden Entwickelung tritt erst die Zeit ein. — Dieser Gegenstand tritt ein lediglich dadurch, dass das Wissen eben ist: also innerhalb seines schon vorausgesetzten Seins; er ist daher Gegenstand der blossen Wahrnehmung, und nur empirisch zu erkennen. Es ist, sage ich, der Eine, in alle Ewigkeit sich gleichbleibende Gegenstand, da das Wissen alle Ewigkeit hindurch an ihm zu begreifen hat; in dieser stehenden objectiven Einheit heisst er Natur, und die regelmässig auf ihn gerichtete Empirie Physik. An ihm entwickelt sich das Wissen in einer fortfliessenden Zeitreihe; die auf die Erfüllung dieser Zeitreihe regelmässig gerichtete Empirie heisst Geschichte. Ihr Gegenstand ist die zu aller Zeit unbegriffene Entwickelung des Wissens am Unbegriffenen“ *). Das Wissen g ist Dasein des A, oder Abbild desselben; aber g ist nur, sofern i ist; i aber ist nicht nur das reine gegensatzlose i = k, sondern auch die Zweiheit, welche ihef setzt; es ist also B + C. Sofern i aber durch ki gesetzt ist, geht es über i hinaus, und setzt, indem es g setzt, zugleich ihef. Das, was vorausgesetzt wird, ist ihef, und an diesem entwickelt sich erst g. Jenes ihef ist für g Gegenstand, und dieser Gegenstand ist ein bestimmtes Etwas, d. h. das Moment, welches i zur Zweiheit macht, was in i potentieller, in h actueller Hiatus ist. Dieser in i potentielle, in h actuelle Hiatus ist aus A nicht zu begreifen; nichtsdestoweniger muss sich das Wissen g an ihm entwickeln, denn g ist nur sofern f, und dies ist wieder bedingt durch e, h und die Zweiheit

*) a. a. O. p. 129—131.

des i. Mit dem Fortgehen des reinen gegensatzlosen i durch seine Zweiheit nach C tritt erst die Zeit ein. Aber das Fortgehende ist das Wissen eines ihg; dieses setzt ein ihef schon voraus; jenes Fortgehen ist daher nur eine Nachconstruction einer ursprünglichen Sichconstruction. Es ist also gegeben B + C, welches in f erkennt, mithin ihef ist. In diesem ihef ist e der Gegenstand der Wahrnehmung in f, und heisst Natur; die Nachconstruction der Natur e aber ist die Physik. Die Wahrnehmung der Natur entwickelt sich nun in einer Zeitreihe, welche zwischen e und f liegt, und die Erkenntniss dieser Zeitreihe heisst Geschichte, und steht in f. Der Gegenstand der Geschichte ist also ein Fliessendes, die Bewegung zwischen e und f; da diese aber von A ausgeht, und dies sich als Wissen in g durch kig setzt; so ist jenes Fliessende die Entwickelung des g aus A.

3. A war oben als das Sein bestimmt, dem gegenüber in B + C erst die Zeit wurde: A ist daher das zeitlose Sein, von dem die Construction ausgeht. „Dieses Sein ist das absolut zeitlose Sein: und was in diesem gesetzt ist, ist nur a priori, in der Welt des reinen Gedankens, zu erkennen, und ist unwandelbar und unveränderlich zu aller Zeit" *). „Das zeitlose Sein und Dasein ist auf keine Weise zufällig; und es lässt sich weder durch den Philosophen, noch durch den Historiker eine Theorie seines Ursprungs geben: das factische Dasein in der Zeit erscheint als anders seinkönnend, und darum zufällig; aber dieser Schein entspringt aus der Unbegriffenheit: und der Philosoph kann zwar wohl im Allgemeinen sagen, dass das Eine Unbegriffene, so wie das unendliche Begreifen an demselben, so ist, wie es ist, eben, weil es in die Unendlichkeit fortbegriffen werden soll; er kann es aber keinesweges aus diesem unendlichen Begreifen genetisch ableiten und bestimmen, weil er sodann die Unendlichkeit erfasst haben müsste, was durchaus unmöglich ist. Hier sonach ist seine Grenze, und er wird, falls er in diesem Gebiete etwas zu wissen begehrt, an die Empirie gewiesen. Ebensowenig kann der Historiker jenes Unbegriffene, als den Uranfang der

*) a. a. O. p. 130.

Zeit, in seiner Genesis angeben. Sein Geschäft ist: die factischen Fortbestimmungen des empirischen Daseins aufzustellen. Das empirische Dasein selber und alle Bedingungen davon setzt er daher voraus. Welches nun diese Bedingungen des empirischen Daseins seien, — was daher für die blosse Möglichkeit einer Geschichte überhaupt vorausgesetzt werde und vor allen Dingen sein müsse, ehe die Geschichte auch nur ihren Anfang finden könne, — ist Sache des Philosophen, welcher dem Historiker erst seinen Grund und Boden sichern muss. — Um darüber ganz populär zu reden: — ist der Mensch einmal geschaffen worden, so war er, wenigstens mit seinem Bewusstsein, nicht dabei, und hat nicht beobachten können, wie er aus dem Nichtsein ins Dasein überging, noch es als Factum der Nachwelt überliefern. — Nun, sagen sie wohl darauf, der Schöpfer hat es ihm offenbart. Ich antworte: dann hätte der Schöpfer dasjenige, worauf die Existenz des Menschen für sich selber beruht, das Unbegriffene, aufgehoben; den Menschen daher unmittelbar, nachdem er ihn geschaffen hatte, wieder vernichtet; und, da das Dasein der Welt und des Menschen vom göttlichen Dasein selbst unabtrennlich ist, — er hätte sich selbst vernichtet; welches völlig gegen die Vernunft streitet" *). A ist im Gegensatze gegen B + C, in welchem die Zeit wird, als das zeitlose Sein bestimmt. Dies A setzt durch ki, und das Gesetzte ist sein Dasein, es ist kighfed. Dies Dasein ist nun factisch in der Zeit, und ist insofern von A abgetrennt, — ist B + C. Diese Abgetrenntheit des B + C von A ist nur Schein; dieser Schein entspringt aber aus dem Wesen des A, daraus, dass A unbegriffen ist. Der Philosoph in g kann nur sagen, dass B + C projicirt ist, er kann es nicht aus A projiciren. Ebensowenig kann es der Historiker in f; er erkennt nur e in einer gegebenen Zeitreihe, er setzt daher das empirische Dasein, ein von A abgetrenntes B + C voraus; dies B + C ist aber das lebendige Individuum; dies ist also das gegebene Factum.

4. Fichte hat oben (§. 3.) den Begriff der Zeit als einen factisch gegebenen gesetzt; er setzt hier den Begriff des Indi-

*) a. a. O. p. 130. 131.

viduums ebenfalls als factisch. Aus jenem Begriffe der Zeit deducirt er die Zeitalter und den Weltplan, welchen jene voraussetzen; das Individuum giebt ihm das Material der Geschichte, das, wodurch die Geschichte äusseres Dasein hat. Da Fichte Philosoph ist, so construirt er zuerst den Weltplan a priori, und demnächst die geschichtlichen Individuen. Er ist in dieser Beziehung ganz consequent, denn als Philosoph muss er sich einbilden, dass es eine Geschichte giebt, welche sich ganz abstract in der blauen Luft macht und schon vor und ohne alle geschichtlichen Individuen da ist. Nach ihm treten zu jener a priori construirten Geschichte die Individuen nur accessorisch hinzu, und spielen jenen a prioristischen Weltplan ab. — Dem Empiriker ist aber eine solche Zumuthung zu stark, er kann sich eine Geschichte in der blauen Luft, eine Geschichte ohne Individuen, nicht denken. Wo Geschichte ist, ist sie durch lebendige Individuen, durch Völker. In der Geschichte dieser Individuen und Völker erkennen wir Deutsche Gesetze; diese in der Geschichte der Individuen und Völker erkannten Gesetze sind aber nicht ohne die geschichtlichen Individuen und Völker, sondern durch dieselben. Daher kehren wir die von Fichte beliebte Ordnung um, beginnen mit der Bestimmung des geschichtlichen Individuums, und lassen dann die Bestimmung des Weltplans und der Zeitalter folgen. Wir thun dies ohne an Fichte's philosophischem Systeme das Geringste zu ändern, denn sowohl der Begriff der Zeit, als auch der des Individuums springen aus seiner Kategorie der Facticität hervor, werden nicht deducirt sondern postulirt; darum ändern wir durch diese Abweichung nichts am philosophischen Systeme.

B. Das geschichtliche Individuum.

1. Fichte hat das Individuum B + C gesetzt, und erklärt, dass es factisch von A projicirt werde, und fährt dann fort: „Ueber den Ursprung der Welt und des Menschengeschlechtes hat weder der Philosoph, noch der Historiker etwas zu sagen: denn es giebt überhaupt keinen Ursprung, sondern nur das Eine zeitlose und nothwendige

Sein. Ueber die Bedingungen des factischen Daseins aber, als eben hinausliegend über alles factische Dasein und alle Empirie, hat der Philosoph Rechenschaft zu geben: trifft aber etwa der Historiker in seinen Quellen auf dergleichen Rechenschaftsablegungen, so wisse er, dass dies seinem Inhalte nach nicht Geschichte ist, sondern Philosophem: — etwa in der einfachen Form der Erzählung, in welcher Form man es Mythe nennt" *). Der Philosoph Fichte hat in seinem Leben keinen echten Mythos entziffert, weiss daher auch nicht, was ein Mythos ist; darum kann er, vermöge seiner historischen Unwissenheit, leicht decretiren: der Mythos ist ein Philosophem. Nicht anders verhält es sich mit seinem Decrete über den Ursprung des Menschengeschlechtes. Was sich darüber empirisch ermitteln lässt, darüber hat der Philosoph gar kein Urtheil, weil er die betreffenden Forschungen nicht kennt; er decretirt der Natur seines Schema gemäss, und giebt „die Bedingungen des empirischen Daseins, das, was zur Möglichkeit aller Geschichte vorausgesetzt wird" in folgender Weise an:

„Das Wissen spaltet sich im Selbstbewusstsein nothwendig in ein Bewusstsein mannigfaltiger Individuen und Personen; eine Spaltung, die in der höheren Philosophie streng abgeleitet wird. So gewiss daher Wissen ist — und dieses ist, so gewiss Gott ist; denn es ist selber sein Dasein, — so gewiss ist eine Menschheit, und zwar als ein Menschengeschlecht von Mehreren; und, da die Bedingung des gesellschaftlichen Zusammenlebens des Menschen die Sprache ist, mit einer Sprache versehen. Keine Geschichte unternehme daher die Entstehung des Menschengeschlechtes überhaupt, oder seines gesellschaftlichen Lebens, oder der Sprache, erklären zu wollen" **). Das Wissen A setzt sich als B + C, und wird hier Selbstbewusstsein, indem g das i erkennt. Das Selbstbewusstsein setzt aber ein Bewusstsein mannigfaltiger Individuen, ihef, voraus; folglich spaltet sich ki des A in ihg und ihef, in B + g und B + f. Nun aber hat sowohl B + g, als auch B + f

*) a. a. O. p. 132.

**) a. a. O. p. 132. 133.

den Gegensatz des B und C, des Lebens und der Erkenntniss, an sich. B + C ist aber die ursprüngliche Projection des A, folglich lässt sich philosophisch weder das Leben B, noch die Erkenntniss C des Individuums B + C erklären. Nun aber spricht Fichte hier von der Erkenntniss C, sofern sie die Menschen zu einer Gesellschaft vereinigt, sofern h die Momente ig und ef in sich enthält; das Denken aber verbindet die Menschen nicht, sondern das Reden; folglich setzt Fichte nach C nicht die Erkenntniss, sondern die Sprache. Dies ist ein grosser Fortschritt, denn der Philosoph nähert sich dadurch der geschichtlichen Wirklichkeit, in welcher es keine Erkenntniss ohne sprachliche Form giebt.

2. Wenngleich nun Fichte das Individuum B + C aus A nicht zu projiciren vermag, so weiss er doch über ein gegebenes B + C nähere Bestimmungen aufzustellen. „Zu den inneren Bestimmungen der Menschheit gehört es, dass sie in diesem ihrem ersten Erdenleben mit Freiheit zu dem Ausdrucke der Vernunft sich erbaue". Der Zweck von B + C ist A, die Vernunft, d. h. die Einheit von B + C. „Aber zuvörderst: aus nichts wird nichts, und die Vernunftlosigkeit kann nie zur Vernunft kommen; wenigstens in Einem Puncte seines Daseins daher muss das Menschengeschlecht in seiner allerältesten Gestalt rein vernünftig gewesen sein, ohne alle Anstrengung oder Freiheit. Wenigstens in Einem Puncte seines Daseins, sage ich; denn der eigentliche Zweck seines Daseins ist doch nicht das Vernünftigsein, sondern das Vernünftigwerden durch Freiheit, — und das erstere ist nur das Mittel und die unerlässliche Bedingung des letzteren; wir sind daher zu keinem weitergehenden Schlusse berechtigt, als zu dem, dass der Zustand der absoluten Vernünftigkeit nur irgendwo vorhanden gewesen sein müsse". In B + C muss die Vernunft A in irgend einem Puncte gewesen sein, und dieser Punct kann nur i sein, da A durch ki setzt. „Wir werden von diesem Schlusse aus getrieben zur Annahme eines ursprünglichen Normalvolkes, das durch sein blosses Dasein, ohne alle Wissenschaft und Kunst, sich im Zustande der vollkommenen Vernunftcultur befunden habe". Das Normalvolk steht, da A durch ki setzt, in i. „Nichts aber verhindert zugleich anzunehmen, dass zu dersel-

ben Zeit über die ganze Erde zerstreut scheue und rohe erdgeborene Wilde, ohne alle Bildung, ausser der dürftigen, für die Möglichkeit der Erhaltung ihrer sinnlichen Existenz, gelebt haben; denn der Zweck des menschlichen Daseins ist nur: das sich Bilden zur Vernunft, und dieses kann an diesen erdgeborenen Wilden gar füglich von jenem Stammvolke aus vollbracht werden" *). Die erdgeborenen Wilden stehen in e, es strebt also i gegen e.

3. Die Bestimmung des Normalvolkes und der erdgebornen Wilde nimmt Fichte nicht aus der wirklichen Geschichte, gewinnt sie nicht durch empirische Forschung, sondern construirt das Eine, wie das Andere aus der Natur seines philosophischen Schema. „Die Geschichtserzählung hängt sich nur an das Neue, worüber sich einmal einer gewundert; an das gegen Vorhergehendes und Nachfolgendes Abstechende. Darum gab es im Normalvolke, und es giebt von ihm keine Geschichtserzählung. Unter der Leitung ihres Instinctes floss ihnen ein Tag ab wie der andere, und Ein individuelles Leben wie jedes andere. Alles wuchs von selber in Ordnung und Sitte hinein; und es konnte da nicht einmal eine Wissenschaft geben oder eine Kunst, — ausser der Religion, die allein ihre Tage verschönte und dem Einförmigen eine Beziehung gab auf das Ewige. Ebensowenig konnte es eine Geschichtserzählung geben unter den erdgeborenen Wilden; denn auch ihnen verfloss ein Tag, wie der andere; nur dadurch unterschieden, dass sie an diesem Nahrung in Fülle fanden, an dem anderen leer ausgingen, niederfallend am ersten vor Uebersättigung, wie am zweiten vor Entkräftung, um wiederum zum Kreislaufe, der zu nichts führte, zu erwachen.

Blieben die Sachen in dieser Verfassung, und die absolute, sich selbst nicht für Cultur, sondern für Natur haltende Cultur, so wie die absolute Uncultur von einander geschieden: so konnte es theils zu keiner Geschichte kommen, theils, was mehr ist, wurde der Zweck des Daseins des Menschengeschlechtes nicht erreicht. Das Normalvolk musste daher durch irgend ein Ereigniss aus seinem Wohnplatze vertrieben und derselbe

*) a. a. O. p. 133.

ihm verschlossen werden; und es musste zerstreut werden über die Sitze der Uncultur. Nun erst konnte beginnen der Process der freien Entwickelung des Menschengeschlechtes und die, das Unerwartete und Neue aufzeichnende Geschichte, die jenen Process begleitet: denn erst jetzt wurden die zerstreuten Abkömmlinge des Normalvolkes bewundernd inne, dass nicht alles so sein müsse, wie bei ihnen, sondern dass es ganz anders sein könne, weil es eben anders sich fand; und die Erdgeborenen, nachdem sie zur Besonnenheit gekommen waren, bekamen noch viel mehr Wunderbares zum Aufzeichnen. Erst in diesem Conflicte der Cultur und der Rohheit entwickelten sich — ausser der Religion, die so alt ist, als die Welt, und von dem Dasein der Welt unabtrennlich, — die Keime aller Ideen und aller Wissenschaften, als der Kräfte und Mittel, um die Rohheit zur Cultur zu führen" *).

Fichte setzt also voraus: ein Normalvolk in i und erdgeborne Wilde in e. Die Geschichte beginnt indem i durch C nach e vorgeht. Der Zweck dieses Vorgehens ist, e zu erkennen, das Neue aufzuzeichnen. Die Erkenntniss und Aufzeichnung geschieht aber in f; folglich steht in f die Geschichte. Oben stand die Erkenntniss des Geschehenen in f; hier steht die von dem Normalvolke und dem erdgebornen Wilden gemachte, organische Geschichte in f. Der Grund, warum Fichte die blosse Erkenntniss des Geschehenen mit dem organischen Process lebendiger Individuen, welcher Geschichte ist, identificirt, ist sehr klar: seine, Geschichte machenden, Individuen haben nur die Aufzeichnung des Neuen zum Zweck, ihr Geschichte-Machen ist nur ein Erkennen, kein organisches Handeln.

4. „Alles soeben aufgezählte wird durch die blosse Existenz einer Geschichte vorausgesetzt; weit entfernt, dass diese über ihre eigene Geburtsstunde sich noch eine Stimme anmassen dürfte" **). Gegeben ist also B + C, und zwar als ibef, denn, wie soeben deducirt worden ist, steht die Erkenntniss in f.

*) a. a. O. p. 134. 135. **) a. a. O. p. 135.

„Alles aufgestellte musste sein, wenn ein Menschengeschlecht sein sollte; das letztere aber musste schlechthin sein, mithin musste auch jenes sein: — so weit reicht die Philosophie. Nun aber ist dieses alles nicht nur überhaupt, sondern es ist auf eine weiter bestimmte Weise: z. B. — was die oben aufgestellten Sätze betrifft, — das Normalvolk war nicht nur überhaupt da, sondern es war auf einem gewissen Platze der Erde da, und auf keinem anderen, auf welchem letzteren es, wie die Sache uns erscheint, doch auch hätte sein können". Das Normalvolk i war oben das reine gegensatzlose i; hier wird dies i als behaftet mit einem potentiellen Hiatus gesetzt, sofern das Normalvolk auf einem bestimmten Platze gewohnt hat. „Das Normalvolk hatte eine Sprache, welche freilich durch die Grundregeln aller Sprache bestimmt war, doch aber noch überdies einen Bestandtheil, der uns als anders seinkönnend und darum als willkührlich erscheint". Die Sprache in C ist mit einem actuellen Hiatus behaftet, steht in f, obwohl die in f geltenden Regeln durch die in g und A bedingt sind. „Hier ist die Philosophie zu Ende, weil das Begreifliche zu Ende ist und das im gegenwärtigen Leben Unbegreifliche anhebt; hier sonach tritt Empirie ein, die an dieser Stelle Geschichte heisst" *). Da, wo der unendliche Anstoss gesetzt worden ist, steht die Empirie, hier als Geschichte bestimmt.

5. „Die Geschichte ist blosse Empirie; nur Facta hat sie zu liefern, und alle ihre Beweise können nur factisch geführt werden. Ueber das zu erweisende Factum etwa zu einer Urgeschichte aufzusteigen, oder darüber zu argumentiren, wie etwas hätte sein können, und nun anzunehmen, es sei wirklich also gewesen, — ist eine Verirrung ausserhalb der Grenzen der Historie" **). Die Geschichte steht in f, setzt e als Factum voraus, und damit den actuellen Hiatus in h, den potentiellen Hiatus in i. Das in f gesetzte Moment des Erkennens stammt aber von dem reinen gegensatzlosen i her, welches von Fichte als das Normalvolk bestimmt worden ist. „Das Normalvolk musste, sagten wir früher, wenn der ei-

*) a. a. O. p. 136. **) a. a. O. p. 136.

gentliche Zweck des Daseins eines Menschengeschlechtes erreicht werden sollte, zerstreut werden über die Sitze der Rohheit und Uncultur; und erst nun gab es etwas neues und merkwürdiges, das das Andenken der Menschen reitzte, es aufzubehalten; — erst jetzt konnte beginnen die eigentliche Geschichte, die nichts weiter thun kann, als durch blosse Empirie factisch auffassen die allmähliche Cultivirung des nunmehr durch Mischung der ursprünglichen Cultur und der ursprünglichen Uncultur entstandenen, eigentlichen Menschengeschlechtes der Geschichte". Als das Normalvolk, d. h. das reine gegensatzlose i mit der Zweiheit i nach h, e, f vorgegangen war, entstand die Geschichte, d. h. die Erkenntniss eines Stehenden. „Hier gilt nun zuvörderst für die Ausmittelung der blossen Facten die historische Kunst, deren Hauptregel ist: den factischen Zustand der Gegenwart, besonders inwiefern er auf frühere Facta leiten dürfte, rein und vollständig aufzufassen, und scharf und bestimmt zu denken, unter Bedingung welcher früheren Facten allein er sich verstehen lasse" *). Die Geschichte steht jenseit des Hiatus, setzt daher ein Stehendes, Factisches, voraus; als dies vorausgesetzte Factische bestimmt Fichte hier seine Gegenwart, sein Zeitalter, und die Erkenntniss desselben soll darin bestehen, die Gründe dieses Factums zu ermitteln. Das Erkennen der Gründe besteht im Schliessen, die Erkenntniss ist also Syllogistik, welche zu ihrem letzten Grunde, dem absolut wahren Satze, aufsteigen soll; die einzelnen Kategorien der Syllogismen sollen aber geschichtliche Facta sein.

6. Indem Fichte nun Syllogismen und ihre Kategorien als geschichtliche Facta bestimmt, erhält er eine Reihe von Facta, welche nach dem Gesetze des Syllogismus mit einander verbunden sind. „Die Geschichte dieser allmählichen Cultivirung des Menschengeschlechtes als eigentliche Geschichte hat wiederum zwei, innigst verflossene Bestandtheile: einen a priorischen, und einen a posteriori. Der a priori ist der Weltplan, hindurchführend die Menschen durch fünf Epochen. Ohne alle historische Belehrung kann der Denker

*) a. a. O. p. 138.

wissen, dass diese Epochen einander folgen müssen". „Diese Entwickelung des Menschengeschlechtes tritt nun nicht überhaupt ein, wie der Philosoph in einem einzigen Ueberblicke es schildert; sondern sie tritt allmählich, gestört durch die fremden Kräfte, zu gewissen Zeiten, an gewissen Orten, unter gewissen besonderen Umständen ein. Alle diese besonderen Umgebungen gehen aus dem Begriffe des Weltplanes keinesweges hervor: sie sind das in ihm Unbegriffene, und, da er der einzige Begriff dafür ist, das überhaupt Unbegriffene; und hier tritt ein die reine Empirie der Geschichte, ihr a posteriori: die eigentliche Geschichte in ihrer Form" *). Fichte meint, das durch einen potentiellen Hiatus in i von A abgetrennte B + C sei die Menschheit und ihre Geschichte. Sofern dies B + C von A abgetrennt ist, enthält es fünf Epochen, indem jedes Moment des B + C eine Epoche charakterisirt; dies gäbe die Epochen e, h, i, f, g. Sofern B + C aber von A durch ki gesetzt ist, wird in B + C nur A, d. h. der Weltplan gesetzt. Dieser Weltplan ist in B + C das A-priorische; das in i und demnächst in jedem Puncte des B + C gesetzte Moment der Abtrennung von A, der Hiatus, ist das A-posteriorische, welches hier als Zeit, Ort und Umgebung, unter denen A durch ki das B + C setzt, bestimmt wird.

„Der Philosoph, der als Philosoph sich mit der Geschichte befasst, geht jenem a priori fortlaufenden Faden des Weltplanes nach, der ihm klar ist ohne alle Geschichte; und sein Gebrauch der Geschichte ist keinesweges, um durch sie etwas zu erweisen, da seine Sätze schon früher und unabhängig von aller Geschichte erwiesen sind: sondern dieser sein Gebrauch der Geschichte ist nur erläuternd, und in der Geschichte darlegend im lebendigen Leben, was auch ohne die Geschichte sich versteht" **). Der Philosoph construirt aus A alle Momente des B + C. A ist der Weltplan, B + C ist die Geschichte als eine Fünffachheit von Zeitaltern. B + C ist aber auch zugleich das geschichtliche Individuum, und in ihm B + g der i erkennende, die Geschichte aus A construirende Philosoph.

*) a. a. O. p. 139.

**) a. a. O. p. 140.

7. Fichte hat das geschichtliche Individuum deducirt; wir wissen also, wer nach ihm die Geschichte macht. Diese Deduction selbst hat uns aber auf die Frage geführt: Nach welchem Gesetze wird die Geschichte gemacht? was ist der Weltplan? Das geschichtliche Individuum ist die Menschheit B + C, und diese besteht aus dem Normalvolke in i und den erdgeborenen Wilden in e. Beide Völker machen die Geschichte, indem sich das Normalvolk i über die Sitze der Uncultur e verbreitet. — Die so gemachte Geschichte besteht dann aus der Fünffachheit der Zeitalter, e, h, i, f, g, welche von dem Weltplan A durch ki gesetzt werden. Die Ordnung unserer Entwickelung würde jetzt fordern, zur Deduction des Weltplanes fortzugehen; allein eine höhere Rücksicht nöthigt uns, eine historische Notiz hier einzuschalten. Wir haben oben gesagt, dass Fichte in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters den Gegensatz römisch-juristischer und hellenisch-philosophischer Weltanschauung behandelt; in dem Gegensatze des Normalvolkes und der erdgebornen Wilden tritt er uns zuerst bestimmt entgegen; daher haben wir, wenigstens als Notiz, anzugeben, wie Fichte durch die philosophische Tradition auf diesen Gegensatz geführt worden ist.

C. Historische Notiz.

1. Der von Fichte in der Menschheit ursprünglich gesetzte Gegensatz des Normalvolkes und der erdgeborenen Wilden gehört einem hypothetisch angenommenen Zustande an, welchen die Philosophen den Naturzustand nennen, und mit dessen Geschichte er zusammenhängt. Der Naturzustand der modernen Philosophen ist eine Erfindung, oder, wenn man die Philosophen als Sprachbildner fasst, eine Entdeckung des 17ten Jahrhunderts. Beim Thomas Hobbes lässt sich der Syllogismus nachweisen, durch welchen er ihn aus den ihm überlieferten römischen Rechtsbegriffen herauspresst. Den Zustand nimmt er aus dem römischen Rechtsbegriffe des *status personae*; das Natürliche aus dem Gegensatze des *jus naturale* gegen das *jus civile*; und den In-

halt des Naturzustandes aus der Grundansicht der Römer über die Natur der Menschen, welche sie in ihrem Rechtssysteme niedergelegt haben. Er entdeckt nämlich, dass das römische Recht auf der Voraussetzung beruht, dass jeder Mensch ein vollkommener Egoist sei, ohne alle Liebe zu irgend einem anderen Menschen, einzig und allein auf seinen Privatvortheil bedacht; dass daher das einzige Motiv seines Handelns seine Selbstsucht sei, und dass diese sich als die Schranke eines eben so ursprünglichen *animus laedendi* zeige. Der *status civilis*, in welchem das römische Recht herrscht, setzt äussere, objective Schranken, die Staatsgewalt mit ihren Rechtssatzungen und ihrem Beamtenheere, welches sie handhabt jenem *animus laedendi* entgegen, denn das *jus civile* ist eben das System dieser objectiven Schranken; daher hat der *animus laedendi* und die Selbstsucht in dem *status civilis* keinen freien Spielraum, und wird in sein Gegentheil, in den *status naturalis* verlegt. Der Naturzustand ist beim Thomas Hobbes daher der Zustand, in welchem die Voraussetzung des römischen Rechtes, der *animus laedendi* und die Selbstsucht herrscht. Dem ursprünglichen *animus laedendi* des Menschen wirkt die ebenso ursprüngliche Selbstsucht ursprünglich entgegen, und aus dieser Wechselwirkung entsteht ihm ein System subjectiver Schranken, welches er Moral nennt. Da das System seines *status civilis* das römische Rechtssystem ist, welches alle Moral absolut ausschloss, so verlegte er seine Moral in den Naturzustand. In dem Moralsysteme des Th. Hobbes wurde nun eine Reihe von Handlungen aus dem individuellen Egoismus und aus dem *animus laedendi* deducirt, und diese sind der Inhalt seines Naturzustandes. Die Menschen seines Naturzustandes sind demnach gerade so bestimmt, wie Fichte's erdgeborene Wilde. Letztere sind daher ein Product römischer Weltanschauung, aus dessen Ueberresten, dem römischen Rechte, sie Hobbes heraus geschlossen hat.

2. Die Weiterentwickelung des hypothetischen Naturzustandes gehört dem 18ten Jahrhundert an, welches ihm eine gerade entgegengesetzte Bestimmung giebt. Im Naturzustande herrscht nach Th. Hobbes die Moral; diese

Bestimmung gab das Mittel den Charakter des Naturzustandes umzuwandeln. Th. Hobbes setzte den ***animus laedendi***, welcher durch die Selbstsucht subjectiv beschränkt wird, als das Ursprüngliche im Menschen; andere Philosophen setzten aber andere Principien als die ursprünglichen im Menschen, gelangten zu einem anderen Moralsysteme, bestimmten also auch den Naturzustand anders. Sie konnten dies um so leichter, da sie Vorgänger hatten, welche andere Grundsätze lehrten. Montaigne z. B. hatte schon im 16ten Jahrhundert unter dem Drucke des absoluten Königthums gerufen: Trennt euch von der Gesellschaft, geht in die Einsamkeit und lebt euch selbst. Dies hiess bei ihm: beherrschet eure heftigen Leidenschaften, geniesset mit Maass. An diese Lehren knüpften die Philosophen des 18ten Jahrhunderts an, und unter diesen ist es J. J. Rousseau vorzüglich, bei dem sich die Umbildung des Hobbes'schen Naturzustandes beobachten lässt. J. J. Rousseau's Moralsystem beruht, in directem Gegensatze zu Th. Hobbes, auf dem Grundsatze, dass alle Menschen ursprünglich Liebe, Mitgefühl gegen einander haben. J. J. Rousseau setzt ein sittliches Verhältniss der Menschen zu einander als das ursprüngliche, gerade so wie die hellenischen Philosophen, in deren Staaten es in der That geherrscht hat. Er bildet dasselbe zu einer wahrhaft stoischen Tugendlehre aus, der auch selbst die Naturreligion der Stoiker nicht fehlt. Die Handlungen, welche er aus seinem Moralprincipe deducirt, werden zu Handlungen seines Naturmenschen, welcher gerade so bestimmt wird, wie Fichte's Normalvolk.

3. Der Naturzustand, als die Voraussetzung des ***status civilis*** des römischen Rechtes musste von Th. Hobbes nothwendig an den Anfang der Geschichte verlegt werden, denn die ganze Geschichte zerfiel ihm in die zwei Perioden des ***status naturalis*** und des ***status civilis***, und seine Zeit war ihm die des ***status civilis***. J. J. Rousseau änderte an dieser Ordnung nichts. Allein, wenn dem Th. Hobbes der ***status civilis***, die Herrschaft der römischen Rechtsbegriffe, der wahre, normale Zustand gewesen war, so war dies dem J. J. Rousseau der Naturzustand, die Herrschaft des Sittlichkeitsprincipes;

der *status civilis* dagegen, die bürgerliche Gesellschaft, war ihm der böse, aufzuhebende Zustand.

In der französischen Revolution rückte der Naturzustand in die Gegenwart. Im Namen des Sittlichkeitsprincipes wurde der *status civilis* des 18ten Jahrhunderts, — das absolute Königthum, welches zu der Zeit, wo römisch-juristische Weltanschauung unter den germanischen Völkern herrschte, aufgebaut worden war, — zertrümmert, und Anstalt gemacht, aus dem Principe der Sittlichkeit einen neuen Staat aufzubauen, und dadurch den Naturzustand in die Gegenwart zu verlegen. Als Robespierre im Namen der Tugend und Gerechtigkeit die Träger des *status civilis* proscribirte, St. Jüst die Theorien des *Contrat social* in Convents-Decrete übersetzte, schien es, als sollte es mit der Glückseligkeit von J. J. Rousseau's Naturzustand Ernst werden. J. G. Fichte, als historischer Protocollführer der französischen Revolution, spricht dies 1793 und 1794 mit klaren Worten aus: „Man glaubte ehemals im Naturrechte auf einen ursprünglichen Naturzustand des Menschen zurückgehen zu müssen". „Dieser Weg ist auch der einzig richtige: um den Grund der Verbindlichkeit aller Verträge zu entdecken, muss man sich den Menschen noch von keinen äusseren Verträgen gebunden, bloss unter dem Gesetze seiner Natur, d. i. unter dem Sittengesetze stehend, denken; das ist der Naturzustand". „Ein solcher Naturzustand ist aber in der wirklichen Welt nicht anzutreffen, noch je anzutreffen gewesen" *). Mit dieser Angabe ist zu verbinden: „Rousseau wollte nicht in Absicht der geistigen Ausbildung, sondern bloss in Absicht der Unabhängigkeit von den Bedürfnissen der Sinnlichkeit den Menschen in den Naturzustand zurückversetzen". „Vor uns aber liegt, was Rousseau unter dem Namen des Naturzustandes, und die Dichter unter der Benennung des goldenen Zeitalters, hinter uns setzen. Es ist eine besonders in der Vorwelt häufig vorkommende Erscheinung, dass das, was wir werden sollen, geschildert wird, als etwas, was wir schon gewesen sind, und

*) Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution. 1793. Werke. Th. 6. p. 82.

dass das, was wir zu erreichen haben, vorgestellt wird als etwas Verlorenes" *).

4. Der Naturzustand, welchen die französische Revolution in die Gegenwart zu rücken strebte, erhält von Fichte aber noch eine andere Stelle, und zwar in einer fernen Zukunft. Diese Stellung tritt aber unter ganz besonderen Bedingungen ein. Als das preussische Heer 1806 bei Jena geschlagen war, Fichte mit nach Königsberg floh, bildete er in sich die Idee eines Naturzustandes in der fernen Zukunft aus. Allein dieses Gebilde war nicht allein ein Product seiner philosophischen Theorie, sondern durch die Schicksale des deutschen Volkes in ihm zur Reife gebracht worden. Es waren nicht mehr abstracte Naturmenschen, welche den zukünftigen Naturzustand bevölkerten, sondern es war das deutsche Volk. So nahe war Fichte, der Philosoph, schon der geschichtlichen Wirklichkeit getreten. Fichte schrieb im Anfange des Jahres 1807, gerade während der Zeit, wo der preussische Staat zusammenbrach: „die Republik der Deutschen zu Anfang des zwei und zwanzigsten Jahrhunderts unter ihrem fünften Reichsvoigte" **). In jener trüben Zeit suchte sein patriotisches Gemüth Beruhigung, und fand sie in diesem idealen Naturzustande einer fernen Zukunft, welchen er aus den Begriffen seiner Sittenlehre zusammenwob. Freilich sind es nicht mehr abstracte Menschen, welche diesen Naturzustand bevölkern, sondern es ist das weltgeschichtliche Volk der Deutschen; freilich sind mehrere Bestimmungen dieses Naturzustandes nicht aus der philosophischen Theorie, sondern aus dem Leben des deutschen Volkes genommen: dennoch sind die Hauptbestandtheile desselben dem Naturzustande der Sittlichkeitstheorie gemäss construirt.

5. Am Ende des Jahres 1807 erfolgte bei Fichte das Hervorbrechen deutsch-nationaler Gesinnung, nachdem er sich kurz vorher noch einmal zu jener schwindelnden Höhe philosophischer Abstraction in der Schilderung des

---

*) Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. 1794. Werke. Th. 6. p. 342. 343.

**) Politische Fragmente von 1806 und 1807. Werke. Th. 7. p. 530—545.

Naturzustandes einer fernen Zukunft erhoben hatte. Ehe aber Fichte zu jener Construction des zukünftigen Naturzustandes kam, schuf er in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters einen Naturzustand, welcher den des Th. Hobbes und den des J. J. Rousseau zusammenfasste. Der Naturzustand des Th. Hobbes erscheint in den erdgeborenen Wilden, der des J. J. Rousseau in dem Normalvolke. Der Naturzustand des Th. Hobbes beruht auf römischer Weltanschauung, und somit auch Fichte's erdgeborene Wilde; der Naturzustand J. J. Rousseau's beruht auf hellenischer Weltanschauung und somit auch Fichte's Normalvolk. In dem Gegensatze der erdgeborenen Wilden und des Normalvolkes steckt also der Gegensatz römischer Weltanschauung und hellenischer. In dem Maasse nun, in welchem das Sittlichkeitsprincip des Normalvolkes das Rechtsprincip der erdgeborenen Wilden durchdringt, in demselben Maasse wird die römische Weltanschauung von der hellenischen aufgelöst. Im philosophischen Schema geschieht diese Auflösung dadurch, dass das von A durch ki gesetzte i sich über alle Puncte verbreitet, welche jenseit des unendlichen Anstosses in h, e, f liegen, oder in dem von A abgetrennten B + C.

Nach dieser Abschweifung kehren wir zur Deduction der fünf Zeitalter und des Weltplanes zurück.

D. Die fünf Zeitalter.

1. Um den Weltplan zu deduciren setzt Fichte die Zeit voraus, und zwar eine in mehrere Epochen zerfallende Zeit. Die Zeit ist in einer von A abgetrennten Projection B + C dasjenige Moment, welches die Abtrennung setzt, d. h. der actuelle Hiatus in h, und der potentielle in i; die verschiedenen Zeitepochen sind die einzelnen Puncte der von A abgetrennten Projection B + C. „Jede einzelne Epoche der gesammten Zeit ist Grundbegriff eines besonderen Zeitalters. Diese Epochen aber und Grundbegriffe der verschiedenen Zeitalter können nur neben und durch einander, vermittelst ihres Zusammenhanges zu der gesammten Zeit, gründ-

lich verstanden werden. Es ist daher klar, dass der Philosoph, um auch nur ein einziges Zeitalter, und, falls er will, das seinige richtig zu charakterisiren, die gesammte Zeit und alle ihre möglichen Epochen schlechthin a priori verstanden und innigst durchdrungen haben müsse. Dieses Verstehen der gesammten Zeit setzt, so wie alles philosophische Verstehen, wiederum einen Einheitsbegriff dieser Zeit voraus, einen Begriff einer vorher bestimmten, obschon allmählich sich entwickelnden Erfüllung dieser Zeit, in welcher jedes folgende Glied bedingt sei durch sein vorhergehendes; oder um dies kürzer und auf die gewöhnliche Weise auszudrücken: es setzt voraus einen Weltplan, der in seiner Einheit sich klärlich begreifen, und aus welchem die Hauptepochen des menschlichen Erdenlebens sich vollständig ableiten, und in ihrem Ursprunge sowie in ihrem Zusammenhange unter einander sich deutlich einsehen lassen. Der erstere, jener Weltplan, ist der Einheitsbegriff des gesammten menschlichen Erdenlebens; die letzteren, die Hauptepochen dieses Lebens, sind die eben erwähnten Einheitsbegriffe jedes besonderen Zeitalters, aus denen wiederum desselben Phänomene abzuleiten sind" *). Die von A abgetrennte Projection B + C ist zunächst nur als Zeit bestimmt, und enthält in sich die fünf Zeitalter: e, f, h, i, g, von denen jedes in sich als ein besonderes Zeitalter eine Einheit ist. Alle diese Einheiten zusammen werden jedoch von dem Weltplane A gesetzt.

2. „Wir haben folgendes: zuvörderst einen Einheitsbegriff des gesammten Lebens, der sich spaltet in verschiedene Epochen, die nur neben- und durch einander begreiflich sind; sodann, jede dieser besonderen Epochen ist wiederum Einheitsbegriff eines besonderen Zeitalters, und erscheint in mannigfaltigen Phänomenen". Der Einheitsbegriff des gesammten Lebens ist A, dieses A spaltet sich in die fünf Epochen: e, f, h, i, g. — „Erdenleben und Menschheit gilt uns hier für das gesammte Eine Leben, und die irdische Zeit für die gesammte Zeit; dies ist die Grenze, in welche die beabsichtigte Popularität unseres Vortrages uns einschränkt; indem von dem Ueberirdischen

*) Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. 1804—1805. Werke. Th. 7. p. 6.

und Ewigen sich nicht gründlich reden lässt, und zugleich populär". Fichte will nicht deduciren, wie B + C aus A hervorgeht, denn dies ist in der W. L. von 1804 geschehen, sondern was das von A gesetzte B + C als ein von A gesetztes ist. „Hier in diesen Vorträgen gilt uns die irdische Zeit für die gesammte Zeit; denn an sich und für den höheren Aufschwung der Speculation ist das menschliche Erdenleben und die irdische Zeit selbst nur eine nothwendige Epoche der Einen Zeit und des Einen ewigen Lebens; und dieses Erdenleben, sammt seinen Nebengliedern, lässt sich aus dem schon hienieden vollkommen möglichen Einheitsbegriffe des ewigen Lebens ableiten. Bloss unsere dermalen freiwillige Beschränkung verbietet uns, diese streng erweisende Ableitung zu unternehmen, und verstattet uns nur den Einheitsbegriff des Erdenlebens deutlich anzugeben, mit der Anmuthung an jeden Zuhörer, diesen Begriff an seinem eigenen Wahrheitsgefühle zu erproben, und ihn richtig zu finden, falls er es vermag" *). Die beabsichtigte Popularität seines Vortrages veranlasst Fichte'n, sich in der Projection B + C zu halten, und ihr Hervorgehen aus A bei Seite zu lassen. In B + C liegt aber der Hiatus h und die Natur e; e ist zwar nur ein Begriff, aber es ist ein Begriff, welcher die reale, sinnlich wahrnehmbare Natur bezeichnet. Daher ist Fichte's Beschränkung auf die Projection B + C eine Entfernung von der philosophischen Abstraction, und eine Annäherung an die empirische Ansicht der Dinge.

3. Diesem seinem freien Entschlusse gemäss beginnt er dann seine Deduction von i aus, welches der Grund alles B + C ist. „Erdenleben der Menschheit, haben wir gesagt, und Epochen dieses Erdenlebens der Menschheit. Wir reden hier nur vom Fortschreiten des Lebens der Gattung, keinesweges von dem der Individuen". Das i als der Grund von B + C ist hier die Gattung Mensch, und die Gattung zerlegt sich in Zeitalter. „Der Begriff eines Weltplanes also wird unserer Untersuchung vorausgesetzt, den ich, aus dem angegebenen Grunde, hier keinesweges abzuleiten, sondern nur anzuzeigen habe. Ich sage daher, — und lege da-

*) a. a. O. p. 7.

mit den Grundstein des aufzuführenden Gebäudes, — ich sage: der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, dass sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte". Der Weltplan enthält die Momente: i Freiheit und g Vernunft; aber als Einheit, denn er ist A.

„Mit Freiheit habe ich gesagt, ihre eigene, der Menschheit Freiheit, diese Freiheit als Gattung genommen; und diese Freiheit ist die erste Nebenbestimmung unseres aufgestellten Hauptbegriffes, aus der ich zu folgern gedenke. Diese Freiheit soll in dem Gesammtbewusstsein der Gattung erscheinen und eintreten als ihre eigene Freiheit, als wahre wirkliche That und als Erzeugniss der Gattung in ihrem Leben, und hervorgehend aus ihrem Leben; dass sonach die Gattung, als überhaupt existirend, dieser ihr zuzuschreibenden That vorausgesetzt werden müsste". Die im Weltplan A gesetzte Freiheit soll durch ki in die Gattung Mensch i eintreten. Damit aber der Weltplan A durch ki in B + C gesetzt werden könne, muss B + C die Gattung Mensch schon vorausgesetzt werden. Es wird also erstlich: B + C, die Gattung Mensch als ursprüngliche Projection des A gesetzt; und zweitens das Eintreten der Freiheit durch ki in die Projection B + C.

„Durch diese Bemerkung zerfällt zuvörderst, nach dem aufgestellten Grundbegriffe, das Erdenleben des Menschengeschlechts in zwei Hauptepochen und Zeitalter: die eine, da die Gattung lebt und ist, ohne noch mit Freiheit ihre Verhältnisse nach der Vernunft eingerichtet zu haben; und die andere, da sie diese vernunftmässige Einrichtung mit Freiheit zu Stande bringt"*). Die eine Hauptepoche ist diejenige, in welcher B + C als von A abgetrennt gesetzt; ist. In ihr ist i als mit einem potentiellen Hiatus behaftet gesetzt, es ist der actuelle Hiatus h, so wie e und f gesetzt: B + C wird also bestimmt als ihef. Die zweite Hauptepoche ist diejenige, in welcher B + C durch ki gesetzt ist. In ihr ist i das reine gegensatzlose i, welches in g gedacht wird; B + C wird also als ihg bestimmt.

*) a. a. O. p. 7. 8.

4. Aber jenes von A abgetrennte B + C ist abgetrennt durch den potentiellen Hiatus in i und durch den actuellen Hiatus in h. Dieser Hiatus oder Anstoss geht aber von einem Ruhenden, Festen, d. h. von e aus, welches wiederum von den übrigen Momenten in ihef unterschieden ist. Dadurch entsteht die Fünffachheit der Epochen, da B + C gerade die fünf Momente e, f, h, i, g hat. Unter diesen fünf Momenten ist nun e das niedrigste, weil in ihm der Anstoss Bestand erhalten hat; darum ist die erste Epoche, der Standpunct in e. „Um unsere weitere Folgerung von der ersten Epoche anzuheben — daraus, dass die Gattung noch nicht mit freier That ihre Verhältnisse nach der Vernunft eingerichtet, folgt nicht, dass diese Verhältnisse überhaupt sich nicht nach ihr richten; und es soll darum durch das erstere keinesweges das letztere zugleich mitgesagt sein. Es wäre ja möglich, dass die Vernunft durch sich selber und ihre eigene Kraft, ohne alles Zuthun der menschlichen Freiheit, die Verhältnisse der Menschheit bestimmte und ordnete. Und so verhält es sich denn wirklich. Die Vernunft ist das Grundgesetz des Lebens einer Menschheit, so wie alles geistigen Lebens; und auf diese, und keine andere Weise soll in diesen Vorträgen das Wort Vernunft genommen werden. Ohne die Wirksamkeit dieses Gesetzes kann ein Menschengeschlecht gar nicht zum Dasein kommen, oder, wenn es dazu kommen könnte, es kann ohne diese Wirksamkeit keinen Augenblick im Dasein bestehen. Demnach, wo, wie in der ersten Epoche, die Vernunft noch nicht vermittelst der Freiheit wirksam sein kann, ist sie als Naturgesetz und Naturkraft wirksam; doch also, dass sie im Bewusstsein, nur ohne Einsicht der Gründe, somit in dem dunklen Gefühle (denn also nennen wir das Bewusstsein ohne Einsicht der Gründe) eintrete und sich wirksam erzeige. — Kurz und auf die gewöhnliche Weise dieses ausgedrückt: die Vernunft wirkt als dunkler Instinct, wo sie nicht durch die Freiheit wirken kann. So wirkt sie in der ersten Hauptepoche des Erdenlebens der menschlichen Gattung; und hierdurch wäre denn diese erste Epoche näher charakterisirt und genauer bestimmt“ *).

*) a. a. O. p. 8. 9.

Die menschliche Gattung steht in der ersten Epoche in einem von A abgetrennten B + C. In diesem B + C fehlt das Bewusstsein, dass es durch A gesetzt ist, daher ist in ihm zunächst nur B, nicht auch C gesetzt. Wenngleich aber das Bewusstsein C fehlt, dass B + C von A gesetzt ist, so ist B + C in Wahrheit doch durch A gesetzt, und zwar durch ki projicirt. Aber i ist hier als behaftet mit einem potentiellen Anstoss gesetzt; daher herrscht in dem von A abgetrennten B + C wohl die Vernunft A, aber nicht durch die Freiheit i, welche dem k des A gleich ist, und in C ins Bewusstsein tritt, sondern durch das Moment, durch welches die Abtrennung des B + C von A gerade gesetzt wird, durch e. In e aber steht die Natur; in dieser soll die Vernunft A herrschen, aber als eine, welcher das Bewusstsein C fehlt, ferner als eine, welcher die Freiheit, das reine gegensatzlose i fehlt; daher ist sie nur e, Naturgesetz, Naturkraft, Instinct, treibt aber, ohne Zuthun des Individuums, dasselbe von der ersten Epoche in die folgenden hinein, bis das Individuum nach der fünften in g gelangt ist, und dadurch selbst A wird.

5. „Durch diese genauere Bestimmung der ersten Epoche ist, vermittelst des Gegensatzes, zugleich auch die zweite Hauptepoche des Erdenlebens näher bestimmt. Der Instinct ist blind; ein Bewusstsein ohne Einsicht der Gründe. Die Freiheit, als der Gegensatz des Instinctes, ist daher sehend und sich deutlich bewusst der Gründe ihres Verfahrens. Aber der Gesammtgrund dieses Verfahrens der Freiheit ist die Vernunft; der Vernunft sonach ist sie sich bewusst, deren der Instinct sich nicht bewusst war. Demnach tritt zwischen beides, die Vernunftherrschaft durch den blossen Instinct, und die Herrschaft derselben Vernunft durch die Freiheit, noch ein uns bis jetzt neues Mittelglied ein; das Bewusstsein oder die Wissenschaft der Vernunft" *). Der Instinct in e ist blind, denn ihm fehlt C, das Bewusstsein der Gründe. Dem Instincte entgegengesetzt ist die Freiheit i; da der Instinct e blind ist, so ist i sehend; dies sehende i soll aber Bewusstsein sein, also in C stehen, es soll ein Bewusstsein vom e sein:

*) a. a. O. p. 9.

folglich steht das Bewusstsein in f. Das Bewusstsein in f ist vom i, als seinem Ursprunge, gesetzt, i ist aber in Wahrheit von der Vernunft A gesetzt, obwohl das Bewusstsein dieses Setzens vom A aus fehlt; wegen dieses Setzens des i durch A in Wahrheit, ist aber das von i in f gesetzte Bewusstsein ein Bewusstsein der Vernunft, deren sich der Instinct in e nicht bewusst war. Demnach tritt als zweites Glied in f das Bewusstsein oder die Wissenschaft der Vernunft ein, und f herrscht als Princip in der zweiten Epoche.

6. „Aber weiter: der Instinct, als blinder Trieb, schliesst die Wissenschaft aus; darum setzt die Erzeugung der Wissenschaft die Befreiung von des Instinctes dringendem Einflusse als schon geschehen voraus, und es tritt zwischen die Herrschaft des Vernunftinstinctes und die Vernunftwissenschaft abermals ein drittes Glied in die Mitte: die Befreiung vom Vernunftinstincte“ *). Die Vernunftwissenschaft in f setzt die Befreiung vom Vernunftinstincte in e als schon geschehen voraus. Diese Befreiung geschieht in h. In h erfolgt der Anstoss; h enthält daher zwei entgegengesetzte Momente in sich vereinigt:, 1, das anstossende e und das angestossene i. In h soll nun die Befreiung vom Vernunftinstincte e erfolgen; dies Moment soll also in h vernichtet werden; es soll vernichtet werden durch das angestossene i; die Befreiung selbst geschieht aber in h. Das dritte Glied steht also in h, und sein Princip ist der Charakter der dritten Epoche. Welche bestimmte Form dies Princip der dritten Epoche, die Befreiung vom Vernunftinstincte annimmt, wird sich bei der Charakterisirung der vierten Epoche zeigen.

7. „Aber wie könnte doch die Menschheit von dem Gesetze ihres Lebens, welches mit geliebter und verborgener Gewalt sie beherrscht, vom Vernunftinstincte sich befreien auch nur wollen; oder wie könnte im menschlichen Leben die Eine Vernunft, welche im Instincte spricht, und die im Triebe, sich von ihm zu befreien, gleichfalls thätig ist, mit sich selber in Streit und Zwiespalt gerathen? Offenbar nicht unmittelbar; es müsste daher abermals ein neues Mittelglied eintreten zwischen

*) a. a. O. p. 9.

die Herrschaft des Vernunftinstinctes und den Trieb, sich von ihm zu befreien. Dieses Mittelglied ergiebt sich also: die Resultate des Vernunftinstincts werden von den kräftigeren Individuen der Gattung, in denen eben darum dieser Instinct sich am lautesten und ausgedehntesten ausspricht, aus der so natürlichen, als voreilenden Begierde, die ganze Gattung zu sich zu erheben, oder vielmehr sich selber als Gattung aufzustellen, zu einer äusserlich gebietenden Autorität gemacht, und mit Zwangsmitteln aufrecht erhalten; und nun erwacht bei den übrigen die Vernunft zuvörderst in ihrer Form als Trieb der persönlichen Freiheit, welcher nie gegen den sanften Zwang des eigenen Instinctes, den er liebt, wohl aber gegen das Aufdringen eines fremden Instinctes, der in sein Recht eingreift, sich auflehnt; und zerbricht bei diesem Erwachen die Fessel, nicht des Vernunftinstinctes an sich, sondern des zu einer äusseren Zwangsanstalt verarbeiteten Vernunftinstinctes fremder Individuen. Und so ist die Verwandlung des individuellen Vernunftinstinctes in eine zwingende Autorität das Mittelglied, welches zwischen die Herrschaft des Vernunftinstinctes und die Befreiung von dieser Herrschaft in die Mitte tritt" *). Der Vernunftinstinct wurde oben in der Rücksicht genommen, dass er Instinct, d. h. von der Vernunft A unterschieden war; jetzt wird er insofern genommen, als er mit der Vernunft A identisch ist. Von dem Vernunftinstincte, in dieser letzten Beziehung genommen, kann Niemand sich auch nur befreien wollen, denn die Befreiung, welche in h geschieht, wird bedingt durch i, durch den reinen Vernunfttrieb, welcher hier als Trieb zur Befreiung gesetzt wird. Von dem reinen Vernunfttriebe i ausgehend stellen die kräftigen Individuen der Gattung sich selbst als Gattung auf, als eine äusserlich gebietende Autorität, und halten sie mit Zwangsmitteln aufrecht. Indem nun der äussere Zwang auf die anderen Individuen wirkt, erwacht in ihnen der Trieb der persönlichen Freiheit, welcher sich gegen das Aufdringen eines fremden, eines h, auflehnt, und zerbricht die Fessel, nicht des i, sondern des als h, als eine äussere Zwangsanstalt gesetzten i. In h steht also die zwingende Au-

*) a. a. O. p. 10.

torität, in i die Befreiung von derselben, und dieses i giebt den Charakter der vierten Epoche.

8. „Und um endlich diese Aufzählung der nothwendigen Glieder und Epochen des Erdenlebens unserer Gattung zu vollenden: — durch die Befreiung vom Vernunftinstincte wird die Wissenschaft der Vernunft möglich, haben wir oben gesagt. Nach den Regeln dieser Wissenschaft sollen nun durch die freie That der Gattung alle ihre Verhältnisse eingerichtet werden. Aber es ist klar, dass zur Ausführung dieser Aufgabe die Kenntniss der Regel, welche allein doch nur durch die Wissenschaft gegeben werden kann, nicht hinreiche, sondern dass es dazu noch einer eigenen Wissenschaft des Handelns, die nur durch Uebung zur Fertigkeit sich bildet, mit Einem Worte, dass es dazu noch der Kunst bedürfe. Diese Kunst, die gesammten Verhältnisse der Menschheit nach der vorher wissenschaftlich aufgefassten Vernunft einzurichten (denn in diesem höheren Sinne werden wir uns hier immer des Wortes Kunst, wenn wir es ohne Beisatz aussprechen, bedienen), — diese Kunst wäre nun vollständig auf alle Verhältnisse der Menschheit anzuwenden und durchzuführen, so lange bis die Gattung als ein vollendeter Abdruck ihres ewigen Urbildes in der Vernunft dastände; und sodann wäre der Zweck des Erdenlebens erreicht, das Ende desselben erschienen, und die Menschheit beträte die höheren Sphären der Ewigkeit“ *). In der vierten Epoche hatte sich das Individuum in i gesetzt, hatte sich vom Instincte, d. h. von allem e befreit, hatte sich also als das reine gegensatzlose i, welches mit k oder A identisch ist, gesetzt. Dieses i ist die Freiheit, und in Beziehung auf e die freie That. Damit aber alles e durch das freie gegensatzlose i bestimmt werde, ist die Kenntniss der Regel nothwendig, nach der dies geschieht. Diese Regel giebt das Bewusstsein von dem reinen gegensatzlosen i, d. h. die Vernunftwissenschaft in g. Diese ordnet alle Verhältnisse der Menschheit nach der vorher wissenschaftlich aufgefassten Vernunft, d. h. sie construirt das Dasein der Menschheit B + C aus A, bestimmt durch das reine gegensatzlose i alles e, hebt

*) a. a. O. p. 10. 11.

damit alle Differenz auf, und geht ein in die Ewigkeit des A, in die absolute Identität des Entgegengesetzten. Diese *fünfte Epoche* wird durch das in g gesetzte Princip bestimmt.

9. „Wir haben soeben das gesammte Erdenleben durch seinen Endzweck" (A zu werden) „begriffen, — eingesehen, warum unser Geschlecht überhaupt in dieser Sphäre sein Dasein beginnen sollte, und so das gesammte dermalige Leben der Gattung beschrieben; und dieses eben wollten wir. Es giebt, zufolge dieser Auseinandersetzung, *fünf Grundepochen des Erdenlebens*; deren jede, da sie doch immer von Individuen ausgehen, aber, um Epoche im Leben der Gattung zu sein, allmählich alle ergreifen und durchdringen muss, eine geraume Zeit dauern, und so das Ganze zu sich scheinbar durchkreuzenden und zum Theil neben einander fortlaufenden Zeitaltern ausdehnen wird. 1) Die Epoche der unbedingten Herrschaft der Vernunft durch den Instinct: *der Stand der Unschuld des Menschengeschlechts*". Es herrscht e. „2) Die Epoche, da der Vernunftinstinct in eine äusserlich zwingende Autorität verwandelt ist: das Zeitalter positiver Lehr- und Lebenssysteme, die nirgends zurückgehen bis auf die letzten Gründe, und deswegen nicht zu überzeugen vermögen, dagegen aber zu zwingen begehren, und blinden Glauben und unbedingten Gehorsam fordern: *der Stand der anhebenden Sünde*". Er herrscht f. „3) Die Epoche der Befreiung, unmittelbar von der gebietenden Autorität, mittelbar von der Botmässigkeit des Vernunftinstinctes und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt: das Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit, und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden: *der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit*". Es herrscht h. „4) Die Epoche der Vernunftwissenschaft: das Zeitalter, wo die Wahrheit als das Höchste anerkannt, und am höchsten geliebt wird: *der Stand der anhebenden Rechtfertigung*". Es herrscht i. „5) Die Epoche der Vernunftkunst: das Zeitalter, da die Menschheit mit sicherer und unfehlbarer Hand sich selber zum getroffenen Abdrucke der Vernunft aufbauet: *der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung*". Es herrscht g.

„Der gesammte Weg aber, den zufolge dieser Aufzählung die Menschheit hienieden macht, ist nichts anderes, als ein Zurückgehen zu dem Puncte, auf welchem sie gleich anfangs stand, und beabsichtigt nichts, als die Rückkehr zu seinem Ursprunge". Der Ausgangspunct ist e; e ist als Vernunftinstinct bestimmt, und, insofern Vernunft in ihm gesetzt worden ist, A; A ist aber das Ende, wohin e zurückkehrt. „Nur soll die Menschheit diesen Weg auf ihren eigenen Füssen gehen; mit eigener Kraft soll sie sich wieder zu dem machen, was sie ohne alles ihr Zuthun gewesen; und darum musste sie aufhören es zu sein. Könnte sie nicht selber sich machen zu sich selber, so wäre sie eben kein lebendiges Leben; und es wäre sodann überhaupt kein Leben wirklich geworden, sondern alles in todtem, unbeweglichem und starrem Sein verharret" *).

Fichte setzt hier das Wesen der Menschheit B + C darin, dass sie sich durch die fünf Zeitalter: e, f, h, i, g hindurch bewegt. Die Bewegung nimmt zwar die Richtung von e nach k in A hin, und ist somit der ursprünglichen Bewegung, welche von A ausgeht, gerade entgegengesetzt: allein dass überhaupt Bewegung statt findet, ist von A bedingt. — Von welcher Art ist aber diese Bewegung? — Alle Puncte in A, B, C sind Begriffe, näher Begriffe, welche Momente des Satzes sind; diese Begriffe bewegen sich; eine Bewegung von Begriffen in der Satzform ist aber die des Syllogismus: folglich ist die in A, B, C gesetzte Bewegung die des Syllogismus. — Dieser syllogistischen Bewegung von Begriffen stellt Fichte das Verharren in einem todten, unbeweglichen und starren Sein entgegen; dieses Sein ist kein anderes, als das Beruhen auf bestimmten, festen Begriffen, daher ist der Bewegung von Begriffen das Beruhen auf Begriffen entgegengesetzt. Jene macht das Wesen hellenischer Weltanschauung aus, dieses das Wesen römischer. Der Hellene baut Sprachgebilde auf, um durch das einzelne Sprachgebilde zu neuen, höheren Bildungen aufzusteigen; seine sprachbildende Thätigkeit ist ein beständiger Fluss, ein fort-

*) a. a. O. p. 11. 12.

währendes Schaffen, ein geschichtliches Fortschreiten. Der Römer im Gegentheil klebt fest an der einmal gewonnenen sprachlichen Bestimmtheit, ein Satz der XII Tafeln ist ihm nicht der Ausdruck des Volksgeistes zu bestimmter Zeit und unter bestimmten, geschichtlichen Bedingungen; — nein ein solcher Satz soll für alle Ewigkeit gelten, eine bestimmte Form, in welcher sich der Volksgeist ausgeprägt hat, gilt dem Römer als das Constante im Volksleben; gerade das Vergängliche macht er zu dem Ewigen. In der Geschichte ist die Form das Wechselnde, das an der Form haftende nationale Gepräge das Bleibende; auch beim Römer ist es so, auch bei ihm wechselt die Form, aber wider seinen Willen; er will die Bestimmtheit einer Form bis in alle Ewigkeit conserviren, obgleich dies Bestreben ein vergebliches ist. Wenn der Hellene im Fluss seiner geistigen Productivität schliesslich selbst verfliesst, indem er allen nationalen Halt verliert, und in einer leeren Weltbürgerlichkeit aufgeht; so erstarrt der Römer in den Formen, welche sein Volksgeist geschaffen hat, und wird von ihnen erdrückt. — Viele Jahrhunderte hatte der Germane gebraucht, um sich die geistigen Gebilde des Römers anzueignen und in seine Weltanschauung hineinzuleben, bis er es im absoluten Königthume zu der Erstarrung gebracht hatte, in welcher der Römer gestorben war. Aus dieser Erstarrung riss ihn seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften im 15ten Jahrhunderte das allmähliche Eindringen hellenischer Weltanschauung. Wie diese endlich über die starre römische das Uebergewicht erhält, zeigt sich 1805 bei Fichte. Es zeigt sich aber in der Hülle philosophischer Voraussetzungen. Ihm ist der Satz und die Bewegung in Sätzen, der Syllogismus, das Absolute; er unterscheidet das Beruhen auf Sätzen von der Bewegung in Sätzen, d. h. römische von hellenischer Weltanschauung. Indem er die Bewegung als das Wesen der Menschheit bestimmt, und nicht die Ruhe, giebt er der hellenischen Weltanschauung das Uebergewicht über die römische, und bereitet so eine Befreiung der Germanen von dem Drucke römischer Weltanschauung vor.

Nachdem Fichte auf diese Weise die fünf Zeitalter construirt hat, bestimmt er aus individueller Machtvollkommenheit Eins als das gegenwärtige.

E. Das gegenwärtige Zeitalter.

1. „Dies ist die für unseren Zweck hinreichende Schilderung des Erdenlebens im Ganzen, und in allen seinen einzelnen Epochen. — So gewiss das uns gegenwärtige Zeitalter ein Theil des Erdenlebens ist, was wohl keiner bezweifeln wird; so gewiss ferner keine anderen Theile dieses Lebens möglich sind, als die angegebenen fünf, wie ich dieses erwiesen habe: so gewiss steht unser Zeitalter in einem der angegebenen Puncte. In welchem nun unter den fünfen, wird meine Sache sein, nach meiner Weltkenntniss und Weltbeobachtung anzuzeigen, und die nothwendigen Phänomene des aufgestellten Princips zu entwickeln, und die Ihrige, sich zu erinnern, und um sich zu blicken, ob Ihnen nicht diese Phänomene ihr ganzes Leben hindurch innerlich und äusserlich aufgestossen sind und noch aufstossen" *). Die Voraussetzung Fichte's ist die, dass seine fünf Zeitalter alle Zeit in sich befassen, also auch diejenige, in welcher er lebt. Welches unter jenen fünf Zeitaltern das Seinige ist, vermag er nicht zu deduciren, sondern muss decretiren: dies ist es. Dass er nur auf empirischem Wege zu einem solchen Decrete gelangt, deutet er an, weiss es aber nicht.

2. „Ich für meine Person halte dafür, dass die gegenwärtige Zeit gerade in dem Mittelpuncte der gesammten Zeit stehe; und falls man die beiden ersten Epochen unserer früheren Aufzählung, in denen die Vernunft zuerst unmittelbar durch den Instinct, sodann mittelbar als Instinct durch die Autorität herrscht, als die Eine Epoche der blinden Vernunftherrschaft, und ebenso die beiden letzten derselben Aufzählung, in denen die Vernunft zuerst ins Wissen, und sodann, vermittelst der Kunst in das Leben eintritt, gleichfalls als die Eine Epoche der stehenden Vernunftherrschaft charakterisiren wollte: — so vereinigt die gegenwärtige Zeit die Enden zweier in ihrem Princip durchaus verschiedener Welten: der Welt der Dunkelheit und der der Klarheit, der Welt des Zwanges und der der Freiheit, ohne

*) a. a. O. p. 13.

doch einer von beiden zuzugehören. Oder auch, die gegenwärtige Zeit steht meines Erachtens in der Epoche, welche nach meiner früheren Aufzählung die dritte war, und die ich mit folgenden Worten charakterisirt habe: die Epoche der Befreiung, unmittelbar von der gebietenden äusseren Autorität, mittelbar von der Botmässigkeit des Vernunftinstinctes und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt: das Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit, und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden: der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit" *). Fichte fasst die erste Epoche in e und die zweite in f als die der blinden Vernunftherrschaft, weil sie jenseit des unendlichen Anstosses in h stehen, er fasst die vierte Epoche in i und die fünfte in g als die der stehenden Vernunftherrschaft, weil der Anstoss in h noch nicht erfolgt ist, sondern nur das reine gegensatzlose ig gesetzt ist. Die entgegengesetzten Epochen der blinden Vernunftherrschaft ef und der stehenden Vernunftherrschaft ig werden vereinigt in h, wo die Welt der Dunkelheit mit der Welt der Klarheit zusammenstösst. In dieser Epoche herrscht die bindende Autorität, der Zwang, kurz römische Weltanschauung, zugleich aber auch tritt die Befreiung von derselben ein, weil das in ig gesetzte Moment im h ebenfalls enthalten ist.

3. Das Princip des dritten Zeitalters bestimmt Fichte nun näher „als Befreiung vom Zwange der blinden Autorität, wozu der Vernunftinstinct bearbeitet worden". „Befreiung, also der Zustand, da die Gattung sich erst allmählich frei macht, bald in diesem bald in jenem Individuum, bald von diesem, bald von jenem Objecte, in Rücksicht dessen die Autorität sie in Fesseln legte, keinesweges aber schon durchaus frei ist; sondern höchstens nur in denen es ist, oder sich wähnt, welche an der Spitze des Zeitalters stehen, und die übrigen anführen, leiten und zu sich herauf zu erheben suchen. Das Werkzeug dieser Befreiung von der Autorität ist der Begriff; denn das Wesen des dem Begriffe entgegengesetzten Instinctes besteht eben darin, dass er blind ist, und das Wesen der Autorität, vermittelst welcher er im vorhergegange-

*) a. a. O. p. 18.

nen Zeitalter herrschte, darin, dass sie blinden Glauben und Gehorsam forderte. Demnach ist die Grundmaxime derer, die auf der Höhe des Zeitalters stehen, und darum das Princip des Zeitalters selber, dieses: durchaus nichts als seiend und bindend gelten zu lassen, als dasjenige, was man verstehe und klärlich begreife“ *). Da h sowohl die Momente e und f, als auch i und g in sich enthält, so gewinnt Fichte die Bestimmung des h dadurch, dass er das Aufhören von e und f und das Eintreten von i und g in h setzt. Die ruhende, feste Autorität, von welcher h sich befreit, ist e; dieses e wird in f begriffen. Das Begreifen ist aber ein Erkennen oder C; C aber ist nicht nur jenes Begreifen in f, sondern auch das in g; in h ist nun sowohl das Begreifen in f, als auch das in g gesetzt; folglich geschieht die Befreiung von ef in h dadurch, dass der in g gesetzte Begriff in h das Uebergewicht erhält. Diesen Gedanken spricht Fichte so aus, dass das Zeitalter nichts als seiend und bindend gelten lasse, als dasjenige, was man verstehe und klärlich begreife, denn h steht in C, in welchem das Erkennen herrscht.

4. „In Absicht dieser Grundmaxime ist dieses dritte Zeitalter demjenigen, welches darauf folgen soll, dem vierten, dem Zeitalter der Vernunftwissenschaft, vollkommen gleich, und arbeitet gerade durch diese Gleichheit ihm vor. Auch vor der Wissenschaft ist durchaus nichts gültig, als das Begreifliche. Nur ist in Absicht der Anwendung dieses Principes zwischen den beiden Zeitaltern der Gegensatz, dass das dritte, welches wir nun in der Kürze das der leeren Freiheit nennen wollen, sein stehendes und schon vorhandenes Begreifen zum Maasstabe des Seins macht; hingegen das der Wissenschaft umgekehrt das Sein zum Maassstabe, keinesweges des ihm schon vorhandenen, sondern des ihm anzumuthenden Begreifens. Jenem ist nichts, als das, was es nun eben begreift; dieses will begreifen, und begreift — alles was da ist. Dieses, das Zeitalter der Wissenschaft, durchdringt mit seinem Begriffe schlechthin alles ohne Ausnahme, sogar das übrigbleibende absolut unbegreifliche, als das unbegreifliche; das erste,

*) a. a. O. p. 20. 21.

das begreifliche, um danach die Verhältnisse des Geschlechtes zu ordnen; das zweite, das unbegreifliche, um sicher zu sein, dass alles begreifliche erschöpft ist, indem es sich in den Besitz der Grenzen des Begreiflichen gesetzt hat: jenes, das Zeitalter der leeren Freiheit, weiss nur nichts davon, dass man erst mit Mühe, Fleiss und Kunst begreifen lernen müsse, sondern es hat ein gewisses Maass von Begriffen, und einen bestimmten gemeinen Menschenverstand schon fertig und bei der Hand, die ihm ohne die mindeste Arbeit eben angeboren sind, und braucht nun diese Begriffe und diesen Menschenverstand als den Maassstab des geltenden und seienden. Es hat vor dem Zeitalter der Wissenschaft den grossen Vortheil, dass es alle Dinge weiss, ohne je etwas gelernt zu haben, und über alles, was ihm vorkommt, sofort und ohne weiteren Anstand urtheilen kann, ohne jemals der vorhergehenden Prüfung zu bedürfen. Was ich durch den unmittelbar mir beiwohnenden Begriff nicht begreife, das ist nicht, sagt die leere Freiheit; was ich durch den absoluten und in sich selber zu Ende gekommenen Begriff nicht begreife, das ist nicht, sagt die Wissenschaft" *). Das Princip des dritten Zeitalters ist h, das des vierten i; h steht in C, in welchem das Begreifen herrscht, i trägt das Begreifen nach C; daher ist beiden das Begreifen gemeinsam. Aber in h tritt der unendliche Anstoss actu ein, es wird ein stehendes e gesetzt, und das Begreifen in f wird zum Maassstabe des Vorhandenen in e gemacht. Dagegen macht i das von A durch ki gesetzte, reine gegensatzlose i zum Maassstabe — nicht des in i schon vorhandenen — sondern des in g eintretenden Begreifens. Das vierte Zeitalter durchdringt alles ihef, selbst den Anstoss des e, denn es geht von i aus vorwärts. Das dritte Zeitalter hat aus f ein gewisses Maass von ruhenden Begriffen erhalten; es verfährt wie der römische Jurist, welcher die von den Vorfahren recipirten Sätze aufnimmt, und sie als ein Festes, Absolutes allen seinen Rechtsdeductionen zum Grunde legt. Der römische Jurist weiss nicht, wie diese Sätze in der Brust der Vorfahren entstanden sind, die Geistesarbeit, sie selbst zu erzeugen, bleibt ihm fremd;

*) a. a. O. p. 21. 22.

was sich aus den traditionell überkommenen, feststehenden Begriffen nicht deduciren lässt, das ist nicht, sagt die leere Freiheit. Die Wissenschaft in i, das Princip der hellenischen Sittlichkeit, hingegen sagt: was ich durch den von i aus gesetzten Begriff nicht begreife, das ist nicht. In dem Gegensatze des dritten und des vierten Zeitalters zeigt sich also wiederum der Gegensatz römischer und hellenischer Weltanschauung.

5. Nachdem Fichte den Gegensatz des dritten und des vierten Zeitalters entwickelt hat, geht er daran, das Princip des dritten Zeitalters durch das des vierten aufzulösen. „Sie sehen“, redet er seine Zuhörer an, „dass dieses Zeitalter auf einen vorhandenen Begriff und einen angeborenen Verstand fusset, der ihm über sein ganzes Welt- und Glaubenssystem unwiderruflich entscheidet; und wir müssten ohne Zweifel dieses sein Glaubenssystem mit Einem Blicke übersehen, und dem vorausgesetzten Zeitalter den innigsten Geist seines Lebens aus allen seinen Hüllen herausziehen, und ihn zur Schau stellen können, wenn wir nur jenen angeborenen Begriff und Verstand, als die Wurzel alles übrigen, gehörig erkennten. Diese Erkenntniss uns zu verschaffen, sei von jetzt an unsere Aufgabe, und ich lade Sie zu diesem Behufe ein zur Auffassung eines tiefer liegenden Satzes“. Das dritte Zeitalter geht von gewissen ruhenden Sätzen aus, welche in einem angeborenen Verstande ruhen. Diesen angeborenen Verstand in seiner Wurzel zu erkennen, ist unsere gegenwärtige Aufgabe.

„Nämlich das dritte Zeitalter befreit sich von dem, mit einem gebietenden Zwange ihm aufgelegten Vernunftinstincte. Dieser Vernunftinstinct aber geht, wie wir gleichfalls schon oben angemerkt haben, durchaus nur auf die Verhältnisse und das Leben der Gattung als solcher, keinesweges auf das Leben des blossen Individuums. Auf das letztere geht der blosse Naturtrieb der Selbsterhaltung und des persönlichen Wohlseins (welcher letztere aus dem ersteren folgt). Demnach kann einem Zeitalter, das von dem ersteren, dem Vernunftinstincte sich losmacht, ohne die Vernunft in einer anderen Gestalt an die Stelle desselben zu bekommen, durchaus nichts Reelles übrig bleiben, als das Leben des Individuums, und was damit zusammenhängt und darauf sich bezieht. Setzen wir

diese wichtige und für das Künftige entscheidende Folgerung weiter auseinander" *). Das dritte Zeitalter in h befreit sich von dem Vernunftinstincte, von e. Dieser Vernunftinstinct hat das Moment der Vernunft oder A in sich, welches durch ki nach B + C geht. B + C ist aber bisher nur als die Gattung der Menschheit bestimmt worden, noch nicht als das Individuum, daher geht die Vernunft durch ki nur auf das Leben der Gattung, noch nicht auf das Leben des Individuums. Das Individuum steht noch auf der dem i entgegengesetzten Seite in e, in e steht aber der blosse Naturtrieb; dieser ist es daher noch, welcher das Individuum beherrscht. In e stand aber auch der Vernunftinstinct; von diesem macht sich das dritte Zeitalter in h frei; da es die Vernunft in keiner anderen Gestalt wieder gewinnt, so geht ihm alle Vernunft verloren, es bleibt ihm nichts, als das vom Naturtriebe, vom Triebe nach leiblichem Wohlsein beherrschte Individuum übrig, das Ideal römischer Weltanschauung.

So aber kann Fichte, der sittliche Mann, das Individuum nicht fassen, er muss die Sittlichkeit in dasselbe wieder hineinbringen, und zu dieser Deduction wendet er sich jetzt.

6. „Durchaus nur auf das Leben und die Verhältnisse der Gattung gehe der Vernunftinstinct, und überhaupt die Vernunft in jeglicher Gestalt: haben wir gesagt. Nämlich — dieses ist ein Satz, dessen Beweis hier nicht geführt werden kann, sondern der aus der höheren Philosophie", welche B + C aus A herleitet, „wo er streng erwiesen wird, hier nur als Lehnsatz herbeigezogen wird, — es ist nur Ein Leben, auch in Absicht des Subjects, das da lebt, d. h. es ist überall nur Ein lebendiges, die Eine lebende Vernunft". Dies ist so zu verstehen, „dass die Vernunft das einzig mögliche, auf sich selber beruhende und sich selber tragende Dasein und Leben sei, wovon alles, was als daseiend und lebendig erscheint, nur die weitere Modification, Bestimmung, Abänderung und eigene Gestaltung ist" **). Fichte hat in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters seine Stellung innerhalb B + C genommen, deducirt also nicht von A aus. Daher beginnt er mit

*) a. a. O. p. 22. **) a. a. O. p. 23.

dem von A durch ki gesetzten i. Dies i bestimmt er als die lebendige Vernunft, welche Einheit ist. Als Einheit vereinigt sie alle Grundsätze in sich, sie ist sowohl die Gattung der Menschheit, als auch das Individuum, welches vorher nach e verlegt worden war; als Einheit von i und e ist sie sowohl das reine gegensatzlose i, als auch das mit einem potentiellen Hiatus versehene, und setzt sowohl ihef, als auch ihg.

„Dieses erwähnte Eine und sich selber gleiche Leben der Vernunft wird lediglich durch die irdische Ansicht und in derselben, zu verschiedenen individuellen Personen zerspaltet, welche Personen nun durchaus nicht anders, als in dieser irdischen Ansicht und vermittelst derselben, keinesweges aber an sich und unabhängig von der irdischen Ansicht, da sind und existiren" *). Das Eine Vernunftleben i geht nach C vor, erfährt in h den Anstoss, und setzt sich als eine Verschiedenheit von Individuen, welche ein Mal als ihef, das andere Mal als ihg bestimmt sind.

„Das erwähnte Eine und in sich selber gleiche Leben der Vernunft wird — laut des obigen — zu allererst durch den Vernunftinstinct begründet, und also hingestellt, wie es seinem eigenen inneren Gesetze zufolge sein soll" **). Das als Einheit bestimmte i, welches in h gespalten wird, erscheint zuerst als Individuum in e. Dieses durch e bestimmte Individuum ist aber gerade dasselbe, welches dem dritten Zeitalter eigen war. „Ein Zeitalter, welches von dem Vernunftinstincte, als dem ersten Principe des Lebens der Gattung, sich befreit, und die Wissenschaft, als das zweite Princip desselben Lebens, noch nicht besitzt, muss sich in diesem Falle befinden; ihm kann durchaus nichts übrig bleiben, als die blosse nackte Individualität. Die Gattung, gerade das einzige, was da wahrhaft existirt, verwandelt sich ihm in eine blosse leere Abstraction, die da nicht existire, ausser in dem durch die Kraft irgend eines Individuums künstlich gemachten Begriffe dieses Individuums; und es hat gar kein anderes Ganzes, und es ist kein anderes zu denken fähig, ausser ein aus Theilen zusammengestücktes, keinesweges aber ein in sich gerundetes organisches Gan-

*) a. a. O. p. 24. **) a. a. O. p. 25.

ze" *). „Das einem solchen Zeitalter allein übrig bleibende individuelle und persönliche Leben ist bestimmt durch den Trieb der Selbsterhaltung und des Wohlseins; weiter aber als bis zu diesem Triebe geht im Menschen die Natur nicht. Sie, welche dem Thiere noch einen besonderen Instinct für die Mittel seiner Erhaltung und seines Wohlseins gab, liess hierin den Menschen beinahe ganz leer ausgehen, und verwies ihn darüber an seinen Verstand und seine Erfahrung; und es konnte nicht fehlen, dass sich diese letzteren im Verlaufe der Zeiten während der ersten beiden Epochen ausbildeten, und allmählich zu einer stehenden Kunstfertigkeit erwuchsen, — nämlich der Kunstfertigkeit, die Selbsterhaltung und das persönliche Wohlsein möglichst zu befördern. Diese Art von Vernunft, Ehrwürdige Versammlung, diese Masse von Begriffen, nämlich die in dem allgemeinen Zeitbewusstsein liegenden Resultate der Kunstfertigkeit dazusein, und wohlzusein, werden es sein, welche das dritte Zeitalter vorfindet; diese Art von Verstand wird der gemeine und gesunde Menschenverstand sein, der ihm ohne Arbeit und Mühe, als ein väterliches Erbtheil zukommt, und mit seinem Hunger und seinem Durste zugleich ihm angeboren wird, und welchen es nun als den sicheren Maassstab alles seienden und geltenden anwendet". Die durch das Vorgehen des Einen Vernunftlebens i nach C, wo in h die Spaltung eintritt, gesetzten und von e bestimmten Individuen — sind nun gerade diejenigen, welche dem dritten Zeitalter zukommen. Sie sind zunächst durch e; durch den Naturtrieb, bestimmt; sodann werden sie aber weiter bestimmt, als erkennend in f, wo sie eine Summe stehender Begriffe sich bilden.

7. Diese durch e und f bestimmten Individuen werden nunmehr als Fichte's Zuhörer bestimmt, denen Er, der Wissenschaftslehrer, sich gegenüberstellt.

„Unsere nächste Aufgabe ist gelöset, der Verstand des dritten Zeitalters ist, so wie wirs versprachen, leibhaftig aus seiner Verhüllung hervorgezogen und an den hellen Tag befördert, und es kann uns nun nicht fehlen, auch sein Welt- und Glaubenssystem ihm nachzubauen, so bündig, als es

*) a. a. O. p. 26.

selber dasselbe je aufbauen mag. Zuvörderst ist die oben angegebene Grundmaxime des Zeitalters weiter bestimmt; und es ist klar, dass es auf seine aufgestellte Prämisse: was ich nicht begreife, das ist nicht, sofort folgern müsse: nun begreife ich überall nichts, als was sich auf mein persönliches Dasein und Wohlsein bezieht; darum ist auch nichts weiter; und die ganze Welt ist eigentlich nur darum da, damit ich dasein und wohlsein könne. Wovon ich nicht begreife, dass es sich auf diesen Zweck beziehe, das ist nicht, und geht mich nichts an.

Diese Denkart waltet nun entweder nur praktisch, als verborgene und nicht zu deutlichem Bewusstsein erhobene, dennoch aber wirkliche und wahrhafte Grundtriebfeder des gewöhnlichen Handelns im Zeitalter; oder sie erhebt sich zur Theorie" *). Die Individuen, von denen Fichte hier redet, sind entweder bloss als B bestimmt, oder zugleich als C.

„Es ist aber ein Glück, dass selbst die entschiedensten Verfechter jener Denkart gegen ihren Dank und Willen in der That noch immer etwas besseres sind, als wofür ihre Worte sie ausgeben; und dass der Funke des höheren Lebens im Menschen, so unbeachtet er auch daliegen möge, doch nie erlischt, sondern mit stiller, geheimer Gewalt fortglimmt, bis ihm Stoff gegeben werde, an dem er sich entzünde und in helle Flammen ausbreche" **).

„Dass das Menschengeschlecht mit Freiheit alle seine Verhältnisse nach der Vernunft einrichte, war als Zweck des gesammten Erdenlebens unserer Gattung hingestellt; und der Charakter des von uns zu beschreibenden dritten Zeitalters wurde darein gesetzt, dass es sich von der Vernunft in jeglicher Gestalt entledige". — „Die Vernunft geht auf das Eine Leben, das als Leben der Gattung erscheint" †). Sonach „besteht dass vernünftige Leben darin, dass die Person in der Gattung sich vergesse, ihr Leben an das Leben des Ganzen setze und es ihm aufopfere" ††). Dieses Leben ist das höhere Leben, „es umfasst die Gattung als Gattung. Das Leben der

*) a. a. O. p. 26. 27.
**) a. a. O. p. 33.
†) a. a. O. p. 34.
††) a. a. O. p. 35.

Gattung aber ist ausgedrückt in den Ideen". „Die obige Formel: sein Leben an die Gattung setzen, lässt daher sich auch also ausdrücken: sein Leben an die Ideen setzen, denn die Ideen gehen eben auf die Gattung als solche, und auf ihr Leben; und sonach besteht das vernunftmässige und darum rechte, gute und wahrhaftige Leben darin, dass man sich selbst in den Ideen vergesse, keinen Genuss suche noch kenne, als den in ihnen und in der Aufopferung alles anderen Lebensgenusses für sie".

„So gewiss nun etwa Sie selber, Ehrwürdige Versammlung, durch eine innere Gewalt genöthigt, sich nicht entbrechen könnten, ein Leben, wie das beschriebene, welches sich selbst den Ideen aufopfert, zu billigen, zu bewundern und zu verehren, und es um so höher zu verehren, je sichtbarer und je grösser die Opfer sind, welche den Ideen gebracht werden: so würde aus dieser ihrer Billigung zu ersehen sein, dass in Ihrem Gemüthe unaustilgbar ein Princip läge, des Inhaltes: dass die Person der Idee zum Opfer gebracht werden **solle**, und dass dasjenige Leben, in welchem dieses geschieht, das einzige, wahre und rechte sei; demnach, dass, wenn man die Sache nach der Wahrheit und wie sie an sich ist, ansehe, das Individuum gar nicht existire, da es nichts gelten, sondern zu Grunde gehen solle; dagegen die Gattung allein existire, indem sie allein als existent betrachtet werden solle".

„Dass Sie wirklich in die Nothwendigkeit versetzt würden, ein Leben, wie das beschriebene zu billigen und zu verehren, war das erste Glied, wovon alles übrige abhängt, und woraus es von selber folgt, und dies ihrer eigenen Ueberlegung anheimgestellt wird, ohne dass wir darauf zurückzukommen gedenken. Es ist mir daher die Aufgabe eines an Ihnen und in Ihnen zu machenden Experiments aufgelegt; und falls dieses gelingt, wie ich hoffe, so ist bewiesen, was zu beweisen war.

Ein Experiment will ich an Ihrem Gemüthe anstellen, sonach allerdings einen gewissen Affect in Ihnen erregen; aber keinesweges Sie überraschend, und lediglich deswegen, damit er erregt sei und ich ihn einen Augenblick zu

meinem Vortheile gebrauchen könne, wie der Redner es thut, sondern mit Ihrem eigenen, hellen, klaren Bewusstsein, und dass er Ihnen sichtbar werde, und dass er nicht durch seine blosse Existenz wirke, sondern damit er in dieser seiner Existenz bemerkt und aus derselben weiter geschlossen werde.

Der Philosoph ist schon durch die Regeln seiner Kunst genöthigt, durchaus redlich und offen zu verfahren; dagegen hat er die über alle sophistischen Redekünste weit hinausliegende Kraft, seinen Zuhörern vorher sagen zu können, was er in ihnen erregen wolle, und es, falls sie ihn nur verstehen, dennoch ganz sicher zu erregen" *).

Fichte hat entwickelt, dass es in der als die Gattung der Menschheit bestimmten Projection B + C Individuen giebt, in welchen e und f herrscht. Diese Individuen können aber nach seinem Systeme nicht anders e und f sein, als durch i, und zwar durch das reine gegensatzlose, dem k identische i, denn nur dieses setzt, das mit einem potentiellen Hiatus behaftete i wird aber gesetzt. Dass also das reine gegensatzlose i allein das Setzende ist, — dies sucht Fichte gegenwärtig zu beweisen. Nach seinem Systeme sind Individuen, in welchen e und f herrscht, B + C, sofern B + C von A abgetrennt ist, so dass i als behaftet mit einem potentiellen Hiatus gesetzt wird. Fichte's Deduction hat nun den Zweck, nachzuweisen, dass Individuen, B + C, in welchen e und f herrscht, in welchen also i mit einem potentiellen Hiatus behaftet ist, nicht anders sind, als sofern sie durch das reine gegensatzlose i gesetzt werden. Diesen Nachweis führt er nun so, dass er sagt: Individuen, welche in f behaupten, sie werden nur von e, oder von dem mit einem potentiellen Hiatus behafteten i bestimmt, werden dennoch, ohne dass sie es wissen, von dem reinen gegensatzlosen i bestimmt. Dies ist nämlich nothwendig, sowohl a priori, als auch a posteriori.

Den Beweis a priori führt Fichte so: Dass das Menschengeschlecht B + C von A durch das reine gegensatzlose i bestimmt werde, war der Charakter alles B + C, denn B + C ist nur durch ki, alles B + C soll also durch ki bestimmt

*) a. a. O. p. 37. 38.

werden. Demnach soll jedes Individuum B + C an das reine gegensatzlose i, an das Leben der Gattung, sein Leben setzen, und durch k, die Idee, bestimmt werden. Es wird also jedes Individuum B + C nothwendig durch k, oder durch das reine gegensatzlose i bestimmt.

Der a posteriorische Beweis ist aber folgender: Sofern Fichte's Zuhörer, welche Individuen B + C sind, in sich etwas finden, was jenes reine gegensatzlose i ist, so ist erwiesen, dass jedes Individuum B + C von dem reinen gegensatzlosen i bestimmt wird. Bei seinen Zuhörern setzt Fichte aber nicht voraus, dass sie jenes reine gegensatzlose i schon in sich gefunden haben, denn er will es in ihnen erst durch ein Experiment erzeugen; es erhellt also, dass er sie als Individuen fasst, in welchen e und f herrscht, und i mit einem potentiellen Hiatus behaftet ist. Fichte will ferner in diesen Zuhörern das reine gegensatzlose i erzeugen, es erhellt also, dass Er selbst sich als ein Individuum fasst, in welchem das reine gegensatzlose i herrscht. Somit ist klar, dass Fichte einen Gegensatz zwischen seinen Zuhörern und sich selbst, dem Wissenschaftslehrer, setzt; dass dieser Gegensatz der des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins ist, d. h. von Individuen, welche einerseits als ihef, andererseits als ihg bestimmt sind.

Von diesem Gegensatze des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins hat Fichte nun behauptet, dass er im dritten Zeitalter herrsche, wie er a priori durch die Vernunft A gesetzt wird. Diesen Gegensatz will er aufheben, indem Er, der Wissenschaftslehrer, an seinen Zuhörern, dem gemeinen Bewusstsein, das Experiment macht, dass er in ihnen das reine gegensatzlose i erweckt, dass er also ihr, mit einem potentiellen Hiatus behaftetes i in das reine gegensatzlose i verwandelt. Von dem Erfolge dieses Experimentes ist es abhängig, dass der Gegensatz des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins aufgehoben wird. Da ferner das Herrschen eines als ihef bestimmten Bewusstseins, d. h. der von e und f bestimmten Individuen, charakteristische Eigenschaft des dritten, des gegenwärtigen, Zeitalters ist, dagegen das Eintreten der Herrschaft des reinen gegensatzlosen i die charakteristische Ei-

genschaft des vierten Zeitalters: so erhellt, dass die Ueberwindung des Principes des dritten Zeitalters dadurch bedingt ist, dass Fichte in seinen Zuhörern das reine gegensatzlose i hervorruft. — Fichte will dies reine gegensatzlose i in seinen Zuhörern hervorrufen; von dem Erfolge seines Experimentes hängt es also ab, dass der Gegensatz des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins aufgehoben, dass der Uebergang aus dem dritten in das vierte Zeitalter vermittelt wird.

Den Erfolg von Fichte's Experiment können wir nicht feststellen, er sagt uns darüber auch nichts; wohl aber deducirt er uns den Gegensatz, welchen er auflösen will, giebt uns die Art und Weise an, wie er überwunden werden kann, und diese Deduction ist ein wesentliches Moment seiner Bestimmung des gegenwärtigen Zeitalters.

a, Der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten.

1. Fichte hat sein factisches Verhältniss zu seinen Zuhörern, das des gelehrten Wissenschaftslehrers zu den ungelehrten Zuhörern, als ein wesentliches Moment des gegenwärtigen Zeitalters bestimmt; es folgt daraus, dass der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten Moment desselben ist. In seiner Deduction ist er bis dahin gekommen, dass er erklärt hat, er wolle in seinen ungelehrten Zuhörern etwas erregen, was in Ihm, dem Wissenschaftslehrer, schon sei, nämlich das reine gegensatzlose i. Ehe er aber dieses i in ihnen erregt, will er ihnen angeben, was er erregen will, und diese letztere Entwickelung ist es nur, welche er giebt.

„Der freie und offene Gebrauch dessen, was bewirkt werden soll, legt mir zugleich die Verbindlichkeit auf, Ihnen die Natur des Affectes, den ich in Ihnen darzustellen suche, näher zu beschreiben, und ich sende, damit wir ununterbrochen in derselben Einen Klarheit bleiben, diese Beschreibung voraus. Hierbei werde ich zunächst nur um die Festhaltung einiger zuerst nicht ganz deutlicher Ausdrücke und Formeln zu bitten haben.

Das vernünftige Leben muss sich selber lieben; denn alles Leben, als sich selbst vollkommen genügend und ausfül-

lend, ist Genuss seiner selber. So gewiss nun im Menschen die Vernunftmässigkeit nicht ganz ausgetilgt werden kann, so gewiss kann auch die Liebe der Vernunftmässigkeit zu sich selber nicht ausgetilgt werden". — „Nun liebt das vernunftwidrige Leben der blossen Individualität sich gleichfalls, da es doch immer ein Leben ist, und alles Leben nothwendig sich liebt. Da aber beide Leben durchaus entgegengesetzt sind, so wird auch die Art der Liebe und des Wohlgefallens beider an sich selber entgegengesetzt, ganz und durchaus specifisch verschieden, und in dieser specifischen Verschiedenheit gar leicht zu erkennen und von einander zu unterscheiden sein.

Dass wir zuvörderst bei der Liebe des vernunftmässigen Lebens zu sich selber anheben: auch zu diesem kann wiederum der Mensch in einem doppelten Verhältnisse stehen, entweder also, dass er es nur in der Vorstellung und in einem schwachen Bilde besitze und durch andere mitgetheilt erhalte, oder, dass er dieses Leben selber wirklich und in der That sei und lebe" *).

Fichte, der Wissenschaftslehrer, welcher i in g erkennt, beschreibt seinen Zuhörern, welche e in f erkennen, den Affect, welchen er in ihnen erregen will. Als Philosoph setzt er zunächst ein vernünftiges Leben; sofern es Leben ist, ist es i; sofern es vernünftig ist, ist es von A gesetzt. Dies von A gesetzte i muss sich lieben, d. h. sich selbst zum Objecte haben, also die Einheit des reinen gegensatzlosen i und des mit einem potentiellen Hiatus behafteten i sein. Da nun das reine gegensatzlose i ein ighfe setzt, so ist jener Gegensatz derselbe, welcher in dem Gegensatze von i und e ausgedrückt ist. Allein das mit einem potentiellen Hiatus behaftete i, die Liebe zum Genusse, ist durch das reine gegensatzlose i, durch die Liebe zur Vernunftmässigkeit bedingt, denn die Vernunft A ist das Setzende. Nun projicirt A das B + C durch ki; i aber setzt den Gegensatz von ihef und von ihg: folglich projicirt A den Gegensatz des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins, von Fichte und seinen Zuhörern. Die ungelehrten Zuhörer erkennen in f

*) a. a. O. p. 38. 39.

das e; dies e und f kann nur von i aus durch ihef gesetzt sein: folglich ist in ihef auch Leben gesetzt. Da in ihef das i als ein von A abgetrenntes gesetzt ist, so ist dies i mit einem potentiellen Hiatus behaftet; es hat aber als Moment an sich das reine gegensatzlose i. Sofern nun das mit einem potentiellen Hiatus behaftete i dies reine gegensatzlose i als Moment an sich hat, ist es Liebe; sofern es aber den potentiellen Hiatus an sich hat, liebt es sich selbst. Somit ist in den in f erkennenden Individuum auch die Liebe gesetzt. Aber diese Liebe, dies reine gegensatzlose i des ihef, ist mit einem potentiellen Hiatus behaftet, die Liebe geht auf Genuss, hat e zum Inhalt; darum steht sie der Liebe zur Vernünftigkeit, dem reinen gegensatzlosen i des ihg entgegen. Es ist also in dem von A gesetzten i der Gegensatz enthalten, dass dem mit einem potentiellen Hiatus behafteten i des ihef, der Liebe zum Genuss, das reine gegensatzlose i des ihg, die Liebe zur Vernünftigkeit, gegenübersteht. Das mit einem potentiellen Hiatus behaftete i hat das reine gegensatzlose i wohl als Moment in sich; allein da dieses i mit einem potentiellen Hiatus behaftet ist, so wird es in f erkannt, die Liebe zur Vernunftmässigkeit erscheint in einem schwachen Bilde. Es ist aber andererseits auch möglich, dass das reine gegensatzlose i in g erkannt wird, dass es dies Leben ist und lebt, d. h. ihg ist.

2. Nachdem Fichte nun diesen Gegensatz aufgestellt hat, fährt er fort: „Ich behaupte für unseren nächsten Zweck folgendes: Alles grosse und gute, worauf unsere gegenwärtige Existenz sich stützet, wovon sie ausgehet, und unter dessen alleiniger Voraussetzung unser Zeitalter sein Wesen treiben kann, wie es dasselbe treibt, ist lediglich dadurch wirklich geworden, dass edle und kräftige Menschen allen Lebensgenuss für Ideen aufgeopfert haben; und wir selber mit allem, was wir sind, sind das Resultat der Aufopferung aller früheren Generationen, und besonders ihrer würdigsten Mitglieder“ *). „Ideen nämlich entzünden sich ohne alle Erfahrung durch das in sich selber selbständige Leben in dem Begeisterten“ **). Alles grosse und gute ist also von Individuen

*) a. a. O. p. 41. **) a. a. O. p. 69.

B + C ausgegangen, welche sich alles e und f entledigt haben, allein von A bestimmt worden sind, und der Bestimmung des A gemäss gehandelt haben, indem ihre „Handlungsweise durch die Stimme der unmittelbar in unserem Inneren sich aussprechenden Vernunft gebilligt wurde“ *). Diese Individuen wurden also von A durch ki bestimmt, in ihnen herrschte das reine gegensatzlose i. Solche Individuen giebt es nun auch im gegenwärtigen Zeitalter, aber ihnen stehen andere gegenüber.

3. „Es ist erinnert worden: die Grundmaxime dieses Zeitalters sei, durchaus nichts gelten zu lassen, als das, was es begreife; der Punct, auf den es fusset, ist sonach ein Begriff“. „Es trägt die Form der Wissenschaft; freilich nur die leere Form derselben, da ihm dasjenige, wodurch allein die Wissenschaft einen Halt bekommt, die Idee, gänzlich abgeht. Wir müssen daher, um das Zeitalter in seiner Wurzel zu fassen, zuerst von dem wissenschaftlichen Systeme desselben reden“. Seine „Maxime ist: Nichts gelten zu lassen, als was es begreife, es versteht sich durch den blossen empirischen Erfahrungsbegriff“ **). Daher hat es nur „Meinungen“ ***), gefällt sich, seine Meinungen aufzuschreiben und drucken zu lassen †), und findet ganz „entsprechende Leser“ ††), welche „lesen, ohne alle Beziehung auf Kenntniss der Literatur und Fortgehen mit dem Zeitalter, lediglich damit sie lesen und lesend leben. Sie stellen in ihrer Person den reinen Leser dar“ †††). Die Individuen, von welchen Fichte hier redet, sind ihef; sie stehen mit ihrer Erkenntniss in f; in ihnen erscheint die Liebe zur Vernunftmässigkeit i nur in einem schwachen Bilde. Es ist ganz klar, dass die Individuen, von welchen Fichte hier redet, die Syllogistiker sind, mit welchen er im Atheismusstreite in Conflict gerathen war, welche er schon in der W. L. von 1804 als das gemeine Bewusstsein bestimmt, und mit seinen Zuhörern identificirt hatte. Dass ihrem Denksysteme römische Weltanschauung zu Grunde liegt, ist oben erwähnt worden, sowie dass in dem entgegen-

---

*) a. a. O. p. 70.
**) a. a. O. p. 71.
***) a. a. O. p. 85.
†) a. a. O. p. 86.
††) a. a. O. p. 89.
†††) a. a. O. p. 90.

gesetzten Systeme Fichte's hellenische Weltanschauung steckt. Indem nun Fichte der Schriftstellerei und Leserei seiner Zeitgenossen seine Philosophie gegenüberstellt, behandelt er in der That den Gegensatz römischer und hellenischer Weltanschauung. Den Uebergang von dem wissenschaftlichen Systeme seiner Zeitgenossen zu dem Seinigen bereitet er nun in folgender Weise vor:

4. „An diesem Puncte hat die Schriftstellerei und Leserei ihr Ende erreicht; sie ist in sich selbst zergangen und aufgegangen, und hat durch ihren höchsten Effect ihren Effect vernichtet. An den reinen Leser ist auf dem Wege des Lesens durchaus kein Unterricht mehr, noch irgend ein deutlicher Begriff zu bringen, denn alles Gedruckte wiegt ihn alsbald ein in stille Ruhe und süsse Vergessenheit seiner selber" *). „Bei diesem Puncte angekommen, hat das wissenschaftliche Streben des Zeitalters sich selbst vernichtet, und das Geschlecht steht von einer Seite in absoluter Ohnmacht, von der anderen mit der völligen Unfähigkeit, weiter gebildet zu werden da: das Zeitalter kann nicht mehr lesen, und darum ist alles Schreiben vergeblich. Dann wird es hohe Zeit, etwas Neues zu beginnen.

Dieses Neue ist nun meines Erachtens dies, dass man von der einen Seite wiederum das Mittel der mündlichen Mittheilung ergreife, und diese zur Fertigkeit und Kunst ausbilde", was Fichte in seiner zweiten philosophischen Periode thut; „von der anderen sich Empfänglichkeit für diese Art der Mittheilung zu erwerben suche" **). Die mündliche Mittheilung soll an die Stelle des Lesens und Schreibens treten, welches der Ausdruck der Meinungen war. Letztere standen in C, folglich hat Fichte jetzt in C schon die mündliche Mittheilung gesetzt. Aber Er, der Wissenschaftslehrer ist es, welcher sich mündlich mittheilt, er erkennt in g, und zwar das reine gegensatzlose i. Damit aber seine Zuhörer für seine mündliche Mittheilung empfänglich werden, muss er auch in ihnen das reine gegensatzlose i des ihg zu erregen suchen. Aber wer sind diese Zuhörer?

*) a. a. O. p. 90. **) a. a. O. p. 91.

„Alle jetzt bestehenden, erst im Zeitalter und durch das Zeitalter der vollendeten Vernunftkunst aufzuhebenden Verhältnisse des wirklichen Lebens erfordern, dass nur wenige ihr Leben der Wissenschaft, und weit mehrere dasselbe anderen Zwecken widmen; dass daher die Scheidung der Gelehrten, oder besser, der Wissenschaftskundigen und der Unkundigen noch lange fortdauere". Fichte wollte oben in seinen ungelehrten Zuhörern einen Affect erregen, um aus ihnen Wissenschaftslehrer zu machen und den Uebergang vom dritten zum vierten Zeitalter zu vermitteln; er führte damals diesen Vorsatz nur darum nicht aus, um sie nicht zu überrumpeln, sondern ihnen vorherzusagen, was er in ihnen erregen wollte; jetzt schiebt er die Sache ins Weite hinaus, denn der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten soll noch lange dauern; von der Erregung jenes Affectes, von der Vermittelung des Gegensatzes zwischen Gelehrten und Ungelehrten, von einem Uebergehen aus dem dritten Zeitalter in das vierte ist nicht mehr die Rede; Fichte deducirt, was geschehen soll.

„Zum Realen der Wissenschaft, der wirklich bestimmenden Vernunft, haben beide sich zu erheben, und der Formalismus des blossen vernunftleeren Begriffes muss ganz hinwegfallen. Das Volk insbesondere", das Volk sind hier die Ungelehrten, „wird erhoben zum realen, d. i. reinen Christenthume, als dem einzigen Mittel, durch welches fürs erste sich Ideen an dasselbe dürften bringen lassen. Hierin also kommen beide, Wissenschaftskundige und Unkundige, überein. Geschieden sind sie durch folgendes: der Wissenschaftskundige findet die Vernunft und alle ihre Bestimmungen in einem Systeme des zusammenhängenden Denkens; ihm entwickelt sich das Universum der Vernunft rein aus dem Gedanken, als solchem. Das also Gefundene theilt er dem Unkundigen mit, keinesweges begleitet von dem strengen Beweise aus dem Systeme des Denkens, — wodurch die Mittheilung selber gelehrt und schulgerecht würde, — sondern er bewährt es unmittelbar an ihrem eigenen Wahrheitssinne: gerade also, wie wir in diesen Vorlesungen, die sich als populär ankündigten, verfahren sind. Ich habe das hier Vorgetragene allerdings in

einem zusammenhängenden Denken gefunden, aber ich habe es hier nicht in dem Systeme dieses zusammenhängenden Denkens mitgetheilt" *). Der Gelehrte wie der Ungelehrte sollen beide zum Realen, oder Vernunftmässigen, d. h. zum reinen gegensatzlosen i, welches von ki gesetzt ist, erhoben werden; der Ungelehrte durch das Christenthum, denn dieses ist Fichte die Erkenntniss des mit einem potentiellen Hiatus behafteten i, in welchem ebenfalls das reine gegensatzlose i als Moment enthalten ist. Der Gelehrte dagegen hat das von ki gesetzte, reine gegensatzlose i in g erkannt, d. h. er hat es in einem Systeme des Denkens; er theilt es dem Unkundigen in f mit, nicht wie er es in g denkt, sondern so, dass er in ihrem mit einem potentiellen Hiatus behafteten i das Moment des reinen gegensatzlosen i zu erregen sucht; er wendet sich an ihren Wahrheitssinn.

5. Aber die Mittheilung zwischen Gelehrten und Ungelehrten geschieht in C, daher muss der Gegensatz ihrer Denkweise noch erörtert werden: „Im Besitze der reinen Vernunftwissenschaft ist nothwendig jeder, der Anspruch macht auf den Namen eines Gelehrten. Ueber den letzten Grund alles Wissens, wovon seine eigene Wissenschaft abhängt, unwissend, sähe er ja sicher diese Wissenschaft nicht ein in ihren letzten Gründen, und hätte sie in der That nicht durchdrungen". „Alle Wissenschaft aber, die da rein a priori ist, kann vollendet und die Untersuchung derselben abgeschlossen werden; und es wird, sobald nur die Gelehrtenrepublik systematisch fortarbeitet, endlich zu diesem Abschlusse kommen. Unendlich ist nur die Empirie: sowohl die des Stehenden, der Natur, in der Physik, als die des Fliessenden, der Zeiterscheinungen des Menschengeschlechts, in der Geschichte. Die erstere, die Physik, wird von der Vernunftwissenschaft, die alle apriorischen Bestandtheile von ihr ausscheidet, und diese in ihren eigenthümlichen Fächern vollendet und abgeschlossen aufstellt, an das Experiment verwiesen, und erhält von ihr die Kunst, den Sinn des gemachten Experiments richtig aufzufassen, und ein Regulativ, wie jedesmal

*) a. a. O. p. 105. 106.

die Natur weiter zu befragen sei; der zweiten, der Geschichte, werden von derselben Vernunftwissenschaft zuvörderst die Mythen über die Uranfänge des Menschengeschlechts, als zur Metaphysik gehörig, abgenommen, und sie erhält einen bestimmten Begriff davon, wonach die Geschichte eigentlich frage und was in sie gehöre, nebst einer Logik der historischen Wahrheit: — und so tritt selbst in diesem unendlichen Gebiete das sichere Fortschreiten nach einer Regel an die Stelle des Herumtappens auf gutes Glück.

So wie der Inhalt der Wissenschaft sein bestimmtes Gesetz hat, ebenso hat die scientifische wie die populäre Darstellung derselben ihre bestimmte Regel". — „Von der Vernunftwissenschaft aus, sagten wir oben, lasse sich das ganze Gebiet des Wissens übersehen: jeder Gelehrte müsse im Besitze dieser Wissenschaft sein, sei es auch nur darum, um jedesmal den gegenwärtigen stehenden Zustand des ganzen wissenschaftlichen Wesens zu erkennen und zu wissen, wo etwa seine Arbeit von Nutzen sein könne. Nichts verhindert, dass nicht dieser jedesmalige Zustand in einem besonderen fortlaufenden Werke beobachtet, und die Uebersicht desselben, theils jedem Zeitgenossen zur Nachricht, theils für die künftige Geschichte der Literatur niedergelegt werde" *). Es soll also, „nach der aufgestellten Idee allemal der wissenschaftliche Zustand des jedesmaligen Zeitpunctes dargestellt werden; und die Voraussetzung ist: es manifestire sich dieser Zustand in den Werken der Zeit. Diese liegen nun da vor jedermans Augen, und jeder, den die obige Frage interessirt, kann sie sich aus derselben Quelle ohne unser Zuthun beantworten, aus der auch wir ohne sein Zuthun sie uns beantwortet haben. Es lässt sich nicht einsehen, wozu wir hier nöthig seien. Wollen wir uns aber nothwendig machen, so müssen wir etwas thun, das der andere entweder gar nicht zu thun vermag ohne eine besondere Arbeit, der wir ihn überheben. Einmal, was der Autor gesagt hat, können wir unserem Leser nicht nochmals sagen; denn das hat ja jener schon gesagt, und unser Leser kann es in alle Wege von ihm erfahren.

*) a. a. O. p. 107. 108.

Gerade dasjenige, was der Autor nicht sagt, wodurch er aber zu allem seinem Sagen kommt, müssen wir ihm sagen; das, was der Autor selbst innerlich, vielleicht seinen eigenen Augen verborgen, ist, und wodurch nun alles Gesagte ihm so wird, wie es ihm wird, müssen wir aufdecken, — den Geist müssen wir herausziehen aus seinem Buchstaben. Ist nur dieser Geist des Einzelnen zugleich der Geist der Zeit, und wir haben denselben fürs erste an Einem Exemplare dieser Zeit, und, so Gott will, an demjenigen, in welchem er sich am klarsten ausgesprochen, dargestellt: so begreife ich nicht, warum wir nun dasselbe wiederum an anderen, die, bei zufälligen äusseren Verschiedenheiten, innerlich jenem doch aufs Haar gleichen, wiederholen und uns selber ausschreiben sollten“ *).

Der Gelehrte steht mit seiner Erkenntniss in g, und weiss das A, die Vernunft. Ihm gegenüber steht der Ungelehrte, dessen Erkenntniss entweder stehend ist, d. h. Physik in e, oder fliessend, d. h. Geschichte in f. Da nun alles e und f von A durch ki gesetzt wird, und A dem e und f sein Gesetz giebt, so wird in g, welches das Hervorgehen des ganzen B + C aus A erkennt, auch das in e und f vorausgesetzte Gesetz erkannt. Da der Gelehrte, welcher in g erkennt, das Hervorgehen alles B + C durch ki aus A erkennt, so durchschaut er auch alles, was jenseit des unendlichen Anstosses liegt; er durchdringt den unendlichen Anstoss h, den stehenden Zustand e, und das Literaturproduct in f, welches die Erkenntniss von jenem e enthält. Diese in f gesetzte Erkenntniss ist die des Ungelehrten; dieselbe zu durchdringen vermag jedes Individuum, da es B + C ist, von A durch ki gesetzt ist, also das reine gegensatzlose i in sich hat; aber der Ungelehrte weiss dies nicht, und wenn der Gelehrte es ihm sagt, so thut er weiter nichts, als dass er aus der Erkenntniss in f den Geist herausziehet. Dieser Geist ist aber die Erkenntniss in g, die des Gelehrten, welcher alles B + C aus A ableitet.

6. Es bleibt aber noch die Frage zu erörtern, wie das ungelehrte Individuum ihef in sich den Geist seiner Erkennt-

*) a. a. O. p. 109.

niss in f sich entwickelt: „Wir haben schon früher erinnert, dass ein Zeitalter des blossen nackten Erfahrungsbegriffes und des leeren formalen Wissens schon durch sein Wesen zum Widerstreite gegen sich reitze, und in sich selber den Grund einer Reaction seiner selbst gegen sich selbst trage. Es kann nämlich nicht fehlen, dass einzelne Individuen, entweder weil sie wirklich die dürre Oede und furchtbare Leere der Resultate des aufgestellten Principes fühlen, oder aus blosser Begierde, etwas durchaus neues auf die Bahn zu bringen, — geradezu das Princip des Zeitalters umkehren, das eben als sein Verderben und als die Quelle seiner Irrthümer angeben, dass es alles begreifen wolle; und dass sie dagegen als ihr eigenes Princip, als das einzige, was Noth thut, und als die wahre Quelle aller Heilung und Genesung, das Unbegreifliche, als solches und um seiner Unbegreiflichkeit willen, aufstellen. Auch dieses Phänomen, obwohl es dem dritten Zeitalter geradezu entgegengesetzt zu sein scheint, gehört dennoch unter die nothwendigen Phänomene dieses Zeitalters“ *). Die Erkenntniss des dritten Zeitalters steht in f; einzelne Individuen treten ihr entgegen, und stellen sich in i, und zwar in das reine gegensatzlose i, welches von A durch ki gesetzt wird. Der Standpunct in i und der in f streben aber einander entgegen; i strebt nach h, und f geht durch e nach h; dadurch entsteht ein Uebergehen in einander, welches in h stattfindet. Der Standpunct in h ist aber das Princip des dritten Zeitalters; folglich findet sich im dritten Zeitalter nicht nur die Erkenntniss in f, sondern auch das Sittlichkeitsgefühl in i.

„Auf welchem Wege entsteht nun dieses Unbegreifliche?“ das reine gegensatzlose i in ihef. — „Auf dem Wege der Einsicht in die Leerheit des vorhandenen Systems, also auf dem Wege des Räsonnements, ist das neue System entstanden; durch Räsonnement und auf dem Wege des freien Denkens, welches aber hier ein Erdenken und Dichten wird, muss es sein Unbegreifliches zu Stande bringen: — den Namen der Philosophen werden die Urheber und die Vertreter dieses Systemes führen. — Das Hervorbringen eines Unbegriffenen und

*) a. a. O. p. 112.

Unbegreiflichen durch freies Dichten ist von jeher Schwärmen genannt worden; wir werden daher dieses neue System in seiner Wurzel fassen, wenn wir bestimmt erklären, was Schwärmerei sei, und worin sie bestehe.

Die Schwärmerei hat mit der ächten Vernunftwissenschaft das gemein, dass sie die blossen sinnlichen Erfahrungsbegriffe nicht für das Höchste gelten lässt, sondern über alle Erfahrung hinaus sich zu erheben strebt; und, da es über dem Gebiete der Erfahrung nichts giebt, als die Welt des reinen Gedankens, — dass sie wie die Vernunftwissenschaft, das Universum rein aus dem Gedanken aufbauen will". — „Darin also, in dem festen Beruhen auf der Welt des Gedankens, als der ersten und vornehmsten, sind beide, die Vernunftwissenschaft und die Schwärmerei, vollkommen einig.

Der Unterschied beider beruht bloss auf der Beschaffenheit des Gedankens, von welchem jedes an seinem Theile ausgeht. Der Grundgedanke der Wissenschaft, der eben darum, weil er Grundgedanke ist, schlechthin nur Einer und in sich selber geschlossen ist, — ist dieser Wissenschaft durchaus klar und durchsichtig; und sie sieht, in derselben unwandelbaren Klarheit, aus diesem einen Gedanken alles mannigfaltige Denken und, da die Dinge ja nur im Denken vorkommen können, alle mannigfaltigen Dinge unmittelbar hervorgehen, und ergreift sie in diesem Hervorgehen auf der That; und dieses bis zur Grenze aller Klarheit, welche Grenze, als nothwendige Grenze gleichfalls begriffen wird, — bis zum Unbegriffenen. Auch kommt der Wissenschaft dieser Gedanke nicht von selber, sondern sie muss ihm mit Mühe, Fleiss und Sorgfalt nachgehen; durchaus sich nicht beruhigend bei irgend einem noch nicht durchaus begriffenen, sondern immer höher steigend zu dem Erklärungsgrunde, so lange bis alles nur ein einziges gediegenes Licht sei. So mit dem Gedanken der Wissenschaft. — Die Gedanken aber, von denen die Schwärmerei ausgehen kann, — denn diese sind in verschiedenen ihr ergebenen Individuen sehr verschieden, und oft in Einem und ebendemselben gar wandelbar, — diese Gedanken sind in Beziehung auf ihre höheren Gründe nie klar, und darum sogar in sich selber nur bis zu einer gewissen Stufe klar, eben deswegen ein, seinem

Zusammenhange nach, absolut Unbegreifliches" *). Es „sind blosse Einfälle von ohngefähr" **), „Producte einer blinden Naturkraft des Denkens, welche Kraft, unter diesen bestimmten Umständen, in diesem bestimmten Individuum, sich nothwendig also äussern musste, wie sie sich äussert, — musste, sage ich; es versteht sich, falls nicht etwa das Individuum durch Erhebung zum freien und klaren Denken sich über alle blinde Naturgewalt des Denkens erhob und diese Quelle verstopfte" †). „Die Schwärmerei geht nicht auf die Gattung als solche, sondern auf die Person, und auf dasjenige, worin das Leben der Person ruht, auf die sinnliche Natur, und wird darum nothwendig Naturspeculation" ††).

Das Individuum ihef stellt sich auf den Standpunct in i, aus Abneigung gegen die Erkenntniss in f. Aber das i des Ungelehrten ist von dem i des Gelehrten unterschieden; nur das ist beiden gemeinsam, dass sie alles hef nicht aus e deduciren, sondern aus einem Unbegreiflichen, welches ausserhalb B + C liegt. Der Unterschied ist jedoch der, dass der Gelehrte von dem reinen gegensatzlosen i ausgeht, dies in g denkt, und dadurch alles B + C aus A herleitet. Der Ungelehrte dagegen ist ein Schwärmer, sein i ist von A abgetrennt, mit einem potentiellen Hiatus behaftet, hat daher e, die sinnliche Natur, an sich. Er erkennt A nicht, sondern nur einen unklaren Grund des e, seine Gedanken sind zufällige Einfälle, sein A ist ein absolut Unbegreifliches, wie der unendliche Anstoss: — aber in dem i des Ungelehrten ist das reine gegensatzlose i Moment; sobald der Ungelehrte von seinem i den potentiellen Hiatus entfernt, wird es das reine gegensatzlose i des ihg welches i nach g vorgeht, wo der Wissenschaftslehrer steht.

7. Jetzt ist Fichte's Ansicht klar: Sein Zeitalter, das dritte, wird von h, als seinem Principe beherrscht. In diesem Zeitalter herrscht der Gegensatz des Ungelehrten ihef und des Gelehrten ihg. Der Gelehrte geht von dem reinen gegensatzlosen i aus, denkt dies in g, und construirt dadurch B + C aus A. Die Erhebung des Ungelehrten soll nun da-

*) a. a. O. p. 114. 115.

**) a. a. O. p. 116.

†) a. a. O. p. 117.

††) a. a. O. p. 119.

durch bewirkt werden, dass er die Syllogistik in f aufgiebt, und sich nach i versetzt. Das i des Ungelehrten ist aber mit einem potentiellen Hiatus behaftet, und daher Schwärmerei. Von diesem potentiellen Hiatus soll sich der Ungelehrte selbst befreien, so dass ihm nur das reine gegensatzlose i übrig bleibt. Fichte setzt diese Selbstbefreiung für möglich, und beweist die Möglichkeit durch seine Zuhörer, welche er als Ungelehrte fasst, und fragt: „Ob Sie selber sich wohl entbrechen könnten, ein ganz an die Idee hingeopfertes Leben zu billigen, hochzuachten und zu bewundern?" *) — Wenngleich diese Zuhörer in sich wohl das reine gegensatzlose i erzeugen mögen, so wird der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten doch nicht aufgehoben, denn nur diese ungelehrten Zuhörer werden Wissenschaftslehrer, andere Ungelehrte bleiben, was sie sind. Von einer höheren Volkseinheit ist noch nicht die Rede. Dem Gegensatze des Gelehrten und des Ungelehrten liegt aber der Gegensatz hellenischer und römischer Weltanschauung zu Grunde. Da nun Fichte hier bestimmt, dass jeder Ungelehrte sich zur Höhe des Gelehrten erheben soll, und auch erheben kann, so erhellt, dass die hellenische Weltanschauung über die römische ein Uebergewicht gewonnen hat.

Den Gegensatz römischer und hellenischer Weltanschauung behandelt Fichte aber noch in einer anderen Form, in dem Gegensatze des Staates und der Religion. Was Fichte Staat nennt, ist der Staat des römischen Rechts, was er Religion nennt, ist eine auf hellenischen Sittlichkeitsbegriffen beruhende Erkenntniss.

b, Der Staat.

1. „Die wissenschaftliche Verfassung des dritten Zeitalters ist sattsam beschrieben worden. Die übrigen Grundzüge und charakteristischen Bestimmungen jedes Zeitalters beruhen auf der Beschaffenheit des gesellschaftlichen Zustandes, und ganz besonders des Staates, und werden dadurch bestimmt. Wir können daher unsere Schilderung nicht fortsetzen, ehe wir gesehen haben, auf welcher Stufe der Staat,

*) a. a. O. p. 120.

— es versteht sich, in den Ländern der höchsten Cultur, — im dritten Zeitalter stehe; inwieweit der absolute Begriff des Staates in ihm ausgedrückt und erreicht sei, und inwieweit nicht“ *). Wir müssen daher „von einem genau bestimmten Begriffe des absoluten Staates ausgehen“ **).

2. „Der absolute Staat in seiner Form ist eine künstliche Anstalt, alle individuellen Kräfte auf das Leben der Gattung zu richten und in demselben zu verschmelzen: also die Form der Idee überhaupt äusserlich an den Individuen zu realisiren und darzustellen. Da hierbei auf das innere Leben und die ursprüngliche Thätigkeit der Idee in den Gemüthern der Menschen nicht gerechnet wird; — da vielmehr die Anstalt von aussenher wirkt auf Individuen, die gar keine Lust, sondern vielmehr ein Widerstreben empfinden, ihr individuelles Leben der Gattung aufzuopfern, so versteht es sich, dass diese Anstalt eine Zwangs-Anstalt sein werde“ †). Das Individuum B + C ist hier als individuelle Kraft bestimmt, i ist also Kraft. Dieses i soll von der Idee bestimmt werden, also von A; aber die Idee ist nur als Form der Idee bestimmt, welche äusserlich an das Individuum gebracht werden soll; als solche ist sie nicht das absolute A, sondern das dem A entgegengesetzte Princip, der unendliche Anstoss h; somit ist h als A gesetzt, und das Schema A, B, C eine Zwangs-Anstalt, der Staat; oder, da A durch ki das i setzt, so ist i als das mit einem potentiellen Anstoss behaftete i gesetzt.

3. „Zu diesem absoluten Staate der Form nach, als einem durch die Vernunft geforderten menschlichen Verhältnisse, sich allmählich mit Freiheit zu erheben, ist die Bestimmung des menschlichen Geschlechtes“. Alle Individuen B + C sollen A, oder i werden. „Diese allmähliche Erhebung kann weder im Stande der Unschuld, unter dem Normalvolke, noch kann sie in dem der ursprünglichen Rohheit, unter den Wilden, stattfinden“. „Die Entwickelung des Staates konnte nur in der Mischung beider Grundstämme unseres Geschlechtes, als dem eigentlichen Menschengeschlechte für die Geschichte

*) a. a. O. p. 128.

**) a. a. O. p. 143.

†) a. a. O. p. 144.

anheben und fortgesetzt werden" *). Weder beim Normalvolke in i, noch bei den Wilden in e ist ein Staat möglich, sondern erst, wenn sich i und e in h mit einander vermischt, und sich in den Gegensatz von f und g geschieden hat.

„Die allererste Bedingung eines Staates und das erste wesentliche Merkmal von ihm ist dies: dass nur erst Freie dem Willen und der Aufsicht anderer unterworfen werden. Freie, sage ich, im Gegensatze der Sclaven" **). Ein Staat ist erst da, wenn durch h der Gegensatz der Freien in g und der Sclaven in f gesetzt ist; dann ist nämlich h als A gesetzt worden.

4. „Bei der Unterwerfung von Freien unter die Vorsicht und den Willen anderer Freien sind nun folgende zwei, oder, wenn man anders zählt, drei Fälle möglich" †):

Der erste Fall ist, „dass nicht alle allen unterworfen sind", dass „die Unterwerfer die Unterworfenen nur ihrem eigenen, von ihnen allein beabsichtigten Zwecke unterworfen haben". Und da dieser Zweck „das Herrschen um des Herrschens willen sein muss", „so wäre dies unser erster Fall, so wie es in der Zeit die ursprünglichste Form des Staates ist — die absolute Ungleichheit der Staatsglieder, welche in die Classe der Herrscher und Beherrschten zerfallen, die beim Fortbestande der Verfassung nie die Rollen umtauschen können" ††). Das in dieser Staatsform herrschende Princip muss e sein, weil es jenseits h liegen muss, da h als Staat, als A und i gesetzt ist; weil ferner nur in B ein unüberwindlicher Gegensatz, wie er hier angenommen wird, statt findet, nicht aber in C, in welchem h das f und g vermittelt.

„Unser zweiter Fall ist der: dass alle ohne Ausnahme allen unterworfen sind. Dies ist wiederum auf zwei Weisen möglich; zuvörderst also: dass alle allen nur negativ unterworfen seien; d. h. dass jedem ohne Ausnahme ein Zweck zugesichert sei, in dessen Erreichung keiner, ohne irgend eine Ausnahme, ihn stören dürfe. Ein solcher durch die Verfassung gegen jedweden gesicherter Zweck heisst ein

*) a. a. O. p. 148.

**) a. a. O. p. 149.

†) a. a. O. p. 149.

††) a. a. O. p. 150.

Recht; jeder daher in einer solchen Verfassung hat ein Recht, dem alle ohne Ausnahme unterworfen sind. — Gleichheit des Rechts aller, als Rechts: keineswegges noch der Rechte; denn die den verschiedenen Individuen zugesicherten Zwecke können an Ausdehnung sehr verschieden sein, und meistentheils wird der, als das Reich der Gesetze begann, vorhandene Besitzstand hierüber zum Maassstabe angenommen werden. Es erhellt, dass der auf dieser Stufe befindliche Staat, indem er einigen seiner Bürger Rechte ertheilt, welche über die Rechte anderer, die dabei doch auch bestehen können, hinausgehen, weit entfernt ist, alle Kräfte dieser Begünstigten seinem Zwecke unterzuordnen". „Er ist bei aller Gleichheit des Rechts noch weit entfernt sogar von der absoluten Form des Staates. Der beschriebene Zustand wäre die zweite Grundform des Staates, und die zweite Stufe, auf welcher unser Geschlecht im Fortschreiten zur vollkommenen Staatsform sich befinden könnte" *). In dieser zweiten Grundform des Staates herrscht f als Princip. Der in e vorgefundene Zustand wird erkannt, und die Erkenntniss des e ist das Recht, denn diese Erkenntniss ist das herrschende Princip im Staate, welcher Gleichheit vor dem Gesetze fordert. Sofern nun die in f gesetzten wahren Sätze Recht sind, findet Gleichheit für Alle statt; sofern aber jenseit h die Mannigfaltigkeit herrscht, findet unter den Individuen eine Verschiedenheit der Individuen statt, und es macht sich der Gegensatz des f gegen g geltend als der des Herren und des Knechtes.

„Endlich, — alle sind allen unterworfen, kann auch heissen: sie sind nicht bloss negativ, sondern auch positiv unterworfen, so dass durchaus kein einziger irgend einen Zweck sich setzen und befördern könne, der bloss sein eigener, und nicht zugleich der Zweck aller ohne Ausnahme sei. Es ist klar, dass in einer solchen Verfassung alle Kräfte aller für den Gesammtzweck in Beschlag genommen sind; denn der Gesammtzweck ist kein anderer, als der Zweck aller ohne Ausnahme, dieselben als Gattung genommen; dass daher in dieser Verfassung die absolute Form des Staates

*) a. a. O. p. 150. 151.

ausgedrückt ist, ohne Gleichheit der Rechte und des Vermögens aller eintritt". „Dies wäre die dritte Stufe des Staates, auf welcher er wenigstens seiner Form nach vollendet wäre" *). Das Princip dieses Staates ist h. In ihm sind alle Gegensätze ausgeglichen, der von f und g, denn es findet Gleichheit der Rechte für alle statt, der von e und i, denn es findet Gleichheit des Vermögens statt. Diese dritte Form des Staates in h ist nun die absolute Form des Staates, dieselbe, welche Fichte schon zu Anfang nach h verlegt hat.

Dass das, was Fichte Staat nennt, der römische Staat ist, ist öfter bemerkt worden, und ebenso, dass in ihm h als Princip herrscht. Indem nun Fichte drei Formen dieses römischen Staates unterscheidet, macht er einen Fortschritt. Er erkennt nämlich, — wie das in h eintretende, von A differente Princip, in zwei anderen, ihm untergeordneten Formen, in e und f erscheint, — dass sich ebenso in dem, römischer Anschauung gemässen, Staate h, zwei ihm untergeordnete Staatsformen, e und f, unterscheiden lassen. Fichte erkennt also, dass sowohl in h, als auch in e, als auch in f das Princip römischer Weltanschauung herrscht; und bahnt sich dadurch den Weg zu einer scharfen Entgegensetzung des Principes hellenischer Weltanschauung.

5. Der Gegensatz römischer und hellenischer Weltanschauung, welchen Fichte hier behandelt, ist aus dem Gegensatze lebendiger Individuen, welche im Atheismusstreite einander gegenüber standen, in Fichte's Bewusstsein eingetreten. Fichte ist es, welcher in der philosophischen Tradition diesen Gegensatz erkannt hat; daher muss auch hier seine Individualität eintreten, um der aufgestellten römischen Weltanschauung die hellenische Weltanschauung des gelehrten Wissenschaftslehrers entgegen zu setzen. Dies Eintreten von Fichte's Individualität wird dadurch bewirkt, dass der Gelehrte in dem soeben deducirten Staate eine Stelle erhält. Macht dann der Gelehrte Fichte in diesem Staate seine, auf hellenischer Weltanschauung beruhende, Philosophie

---

*) a. a. O. p. 151. 152.

geltend, so zeigt sich der Gegensatz römischer und hellenischer Weltanschauung in dem Gegensatze des Staates und der Religion.

Der Staat ist ihm eine „durch Vertrag entstandene Vereinigung" *). In dieser Vereinigung frägt es sich: „Wer den, realiter durch das Ganze aufgegebenen, aber verborgenen Staatszweck einsehen und ermessen, und nach diesem seinem Ermessen die Kräfte der Bürger leiten, und die allenfalls Widerstrebenden zwingen solle: oder mit Einem Worte, wer denn regieren solle?" „Offenbar sind in Absicht der Regierungsverfassung zwei Fälle möglich. Entweder alle Individuen ohne Ausnahme nehmen an jenem Ermessen, und vermittelst dessen an der Leitung aller Staatskräfte, dem Rechte nach, in völlig gleichem Maasse Theil"; „oder dieses Ermessen, und die Leitung zufolge desselben, wird einer Anzahl von Individuen ausschliessend überlassen"; d. h. „ein besonderer Stand wird künstlich errichtet, oder findet sich natürlich und historisch vor, dem das Ermessen des Staatszweckes und das Regieren nach diesem Ermessen, als ausschliessender Zweig seiner Kraftanwendung überlassen wird" **). Fichte deducirt hier, römischer Weltanschauung gemäss, einen Stand der Staatsbeamten, welchen die Unterthanen gegenüberstehen. Die Staatsbeamten unterscheiden sich von den Unterthanen dadurch, dass ihre Einsicht ausgeführt wird, die der Unterthanen nicht. Ob die Einsicht der Staatsbeamten die richtige ist, ist noch problematisch, sie steht also in einem von A abgetrennten B + C, d. i. in f; der Inhalt ihrer Einsicht ist nicht das reine gegensatzlose, von ki gesetzte i, sondern e.

6. Diesen, aus römischer Weltanschauung hergenommenen, Gegensatz der Staatsbeamten und der Unterthanen wandelt nun Fichte dadurch um, dass er das reine gegensatzlose i als Inhalt der Einsicht des Staatsbeamten setzt, und dadurch den Staatsbeamten in einen Gelehrten, den Unterthan in einen Ungelehrten umwandelt. Fichte sagt: „Soviel über die Form

*) a. a. O. p. 157. **) a. a. O. p. 154.

des Staates, — auch das Materiale des Staates müssen wir erörtern".

„Der Zweck des Staates ist kein anderer, als der der menschlichen Gattung selber: dass alle ihre Verhältnisse nach dem Vernunftgesetze eingerichtet werden. Nun wird der Staat erst nach dem Zeitalter der Vernunftwissenschaft, in dem der Vernunftkunst, diesen Zweck mit klarem Bewusstsein sich denken. Bis dahin fördert er ihn immerfort ohne sein eigenes Wissen oder besonnenes Wollen; — getrieben durch das Naturgesetz der Entwickelung unserer Gattung, und indess er einen ganz anderen Zweck im Gesichte hat: an welchen seinen Zweck die Natur jenen ersten, den der gesammten Gattung, unabtrennlich gebunden" *). Die menschliche Gattung B + C soll durch den Vernunftzweck A bestimmt werden; dies geschieht aber erst im Zeitalter der Vernunftkunst, in welchem das von ki gesetzte, reine gegensatzlose i in g gedacht wird. Dies Zeitalter der Vernunftkunst ist aber erst das fünfte, in den vier vorangehenden findet sich eine Mischung des reinen gegensatzlosen i mit e. Dies mit e gemischte i findet sich in den vier Zeitaltern i, h, f, e, und dieses ihfe ist wieder bedingt durch das mit einem potentiellen Hiatus behaftete i, mit welchem das reine gegensatzlose i unabtrennlich verbunden ist. Auf diesem Gegensatze von i und e, vom reinen gegensatzlosen i, und dem mit einem potentiellen Hiatus behafteten i, beruht nun der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten.

„In der Mischung aus ursprünglicher Cultur und aus ursprünglicher Wildheit, — aus welcher Mischung die allein einer Entwickelung fähige, menschliche Gattung besteht, — ist der allererste und nächste Zweck der: dass die Wilden cultivirt werden". Das Normalvolk in i soll die erdgeborenen Wilden in e cultiviren. „Mit den Zwecken der Cultur steht die Wildheit allenthalben, wo sie mit ihnen zusammentrifft, im Widerspruche und bedroht unaufhörlich die Erhaltung des Staates". „Der Staat ist daher genöthigt, die Wilden in Ordnung und unter Gesetz zu bringen, und insofern sie zu cultiviren.

*) a. a. O. p. 161.

Der Staat befördert sonach, nichts denkend als sich selber, dennoch mittelbar den allerersten Zweck der menschlichen Gattung" *). Die Cultur wird von dem Normalvolke verbreitet, welches als das reine gegensatzlose, dem k identische i bestimmt ist. Die verbreitete Cultur ist zunächst die Staats-Cultur, die Errichtung von Ordnung und Gesetz. Da der Staat in h als A gesetzt war, so kann das Normalvolk in i von A durch ki Ordnung und Gesetz erhalten, und verbreiten. Allein die Cultur, welche das Normalvolk von A empfängt, ist umfassender, und dies Umfassendere öffnet eben hellenischer Weltanschauung die Thür.

„Bis hierher und nicht weiter erstreckt sich die besonnene Beförderung des Vernunftzweckes durch den Staat, indess er nur seinen eigenen Zweck zu befördern scheint. Die höheren Zweige der Vernunftcultur: Religion, Wissenschaft, Tugend, können nie Zwecke des Staates werden" **). Denn „der Staat, in seiner wesentlichen Eigenschaft als zwingende Gewalt, rechnet gerade auf den Mangel des guten Willens, sonach auf den Mangel der Tugend und auf das Vorhandensein des bösen Willens; und will durch die Furcht vor der Strafe den ersteren ersetzen, den Ausbruch des letzteren unterdrücken" †). „Zur Liebe des Guten kann der Mensch nur mit Freiheit sich erheben, oder vielmehr, die Flamme derselben entzündet ganz von selbst sich in jedem Gemüthe, welches nur erst die Liebe zum Bösen rein aus sich austilgte" ††). Hier zeigt sich das Eintreten hellenischer Weltanschauung ganz bestimmt, indem i als das sittliche Gefühl sittlicher Individuen bestimmt wird.

7. Das Princip hellenischer Sittlichkeit tritt hier aber bei Individuen ein, welche zugleich im Staate die Function von Staatsbeamten ausüben; daher muss ihr sittlicher Beruf auch mit dem Staatszwecke in Verbindung gesetzt werden.

„Als der erste Anfang aller Staatsverbindung wurde angegeben die Begebenheit, da zuerst Freie dem Willen anderer Freien bis auf einen gewissen Grad und in einer gewissen

---

*) a. a. O. p. 162.
**) a. a. O. p. 166.
†) a. a. O. p. 168.
††) a. a. O. p. 170.

Rücksicht unterworfen wurden". — „Nach unserem früher aufgestellten und in der strengen Philosophie scharf zu erweisenden Systeme gab es gleich ursprünglich die höchst möglichste Ungleichheit unter den Menschen: zwischen dem als reinem Abdrucke der Vernunft durch sein blosses Dasein existirenden Normalvolke, und den wilden und rohen Stämmen". Diese haben sich mit einander vermischt, jedoch in vorgeschichtlicher Zeit, denn „die Existenz einer Geschichte setzt die Mischung schon als geschehen voraus. Im Zustande dieser Mischung erhält selbst der der Urcultur theilhaftige Abkömmling des Normalvolkes die Anforderung und Aufgabe einer ganz neuen, und in jener ersten Cultur nicht nothwendig liegenden Cultivirung; nämlich der Ausbildung der Fähigkeit, seine Cultur mitzutheilen, und sich Einfluss und mächtige Wirksamkeit zu verschaffen" *). Aus diesem Verhältniss der erdgeborenen Wilden zu dem Normalvolke folgt, „dass die letzteren, und keinesweges die ersteren, rathen, leiten und herrschen werden" **). Fichte identificirt hier vollkommen den von seiner Staatstheorie bedingten Gegensatz des Staatsbeamten und des Unterthan, d. h. des Privilegirten und seines Knechtes, — mit dem durch seine Sittlichkeitstheorie bedingten Gegensatze des Normalvolkes und der erdgeborenen Wilden, welcher eben der Grund des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten ist.

8. Der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten ist aber für Fichte ein gegenwärtiger, es ist der seines Zeitalters; darum kann er das Normalvolk, wie die erdgeborenen Wilden nicht mehr in der blauen Luft schweben lassen, sondern muss sie localisiren. Durch das Normalvolk „hat in dem mittleren Asien, als der Wiege des Menschengeschlechtes für die Geschichte, der Staat begonnen" †). „Europa war ursprünglich Sitz der Wildheit. Nicht ganze Massen von Abkömmlingen des Normalvolkes vermischten sich hier, sondern nur wenige, aus dem Reiche der in Asien schon begonnenen Cultur vielleicht mit geringem Ge-

*) a. a. O. p. 172.

**) a. a. O. p. 173.

†) a. a. O. p. 174.

folge vertrieben, und ohne Hoffnung der Rückkehr" *). Somit stammen in Fichte's Zeitalter die Gelehrten von dem Normalvolke ab, die Ungelehrten von den erdgeborenen Wilden.

9. Fichte hat den vom Sittlichkeitsprincipe erfüllten Gelehrten in den Staat eingefügt; jetzt muss sich nun der Einfluss dieses Sittlichkeitsprincipes auf das Staatsprincip zeigen.

„Alle diese Erörterungen unternahmen wir nur, um anzugeben, auf welcher Stufe in unserem Zeitalter der Staat sich befinde. Ich erkläre, dass er, meines Erachtens, dermalen noch an der Vollendung seiner Form arbeite, — auf der in unserer Beschreibung als der zweiten aufgeführten Stufe sich festgesetzt habe, und strebe, die dritte zu erringen: auch dieselbe schon theilweise errungen habe, theilweise aber noch nicht. Dass in unserem Zeitalter mehr, als je zuvor, jeder Bürger mit allen seinen Kräften dem Staate untergeordnet, von ihm innerlich durchdrungen und sein Werkzeug sei, und dass der Staat strebe, diese Unterwerfung allgemein und vollkommen zu machen: würde daher, nach uns, den charakteristischen Grundzug des Zeitalters in bürgerlicher Rücksicht ausmachen" **).

Diese Ansicht sucht nun Fichte durch eine sogenannte historische Entwickelung zu begründen. Er, der Gelehrte, indem er 1805 in Berlin seinen ungelehrten Zuhörern sein philosophisches System entwickelt, steht auf historischem Boden. Indem er sein factisches Verhältniss zu seinen Zuhörern philosophisch deducirt, zieht er den historischen Boden in sein System hinein. Dies Hineinziehen hat ihn bereits veranlasst, das Normalvolk und die erdgeborenen Wilden zu localisiren; es veranlasst ihn jetzt, die Geschichte der Griechen, Römer, Germanen nach seinen philosophischen Voraussetzungen a priori zu construiren" †). Diese Construction führt ihn dann zu dem Resultate, dass der gegenwärtige Staat genöthigt ist, „den gesammten Ueberschuss aller Kräfte seiner Staatsbürger ohne Ausnahme für

*) a. a. O. p. 176.
**) a. a. O. p. 152.
†) a. a. O. p. 178 — 208.

seine Zwecke zu verwenden" *). Dies bestimmt er dann als „die innige Durchdringung des Bürgers vom Staate", welche ihm „der politische Charakterzug unseres Zeitalters ist". „Dass hier diese innige Durchdringung des Bürgers vom Staate und die Verwandlung aller seiner äusseren Kraftanwendung in ein Werkzeug des Staates als ein nothwendiger Zweck des Staates und der Natur hingestellt werde, ist wohl unzweideutig genug erklärt worden" **). Der gegenwärtige Staat vernichtet also in den Individuen ihef alles, was jenseit des unendlichen Anstosses h liegt, es bleibt daher nur das mit einem potentiellen Anstosse versehene i übrig, welches das reine gegensatzlose i in sich als Moment enthält. Dies i kann sich aber geltend machen, weil der Staat für Fichte nicht mehr ein Absolutes ist. Fichte's Staat steht in e, f, h; ausserdem giebt es aber noch Sittlichkeit, Religion, Wissenschaft, also i und g. Dazu kommt, dass sein gegenwärtiges Zeitalter, in welchem der Staat nur ein Moment ist, in h steht, welches in sich sowohl ig, als auch ef vereinigt, wenngleich daher durch den Staat im Individuum ef vernichtet wird, so bleibt in h immer noch i und und g als Moment, und macht sich geltend. — Fichte hat daher Individuen B + C gesetzt, in welchen, nach der Vernichtung der Staatsbegriffe e und f, noch die Sittlichkeitsbegriffe in i übrig bleiben. Er, der Philosoph, verarbeitet also in sich den Gegensatz römischer und hellenischer Weltanschauung, und wir werden bald sehen, welche von beiden in ihm die Oberherrschaft erlangt.

Aus dieser Entwickelung erhellt aber auch, warum Fichte, ohne besonderen Uebergang, zur Deduction der Sitte und der Religion fortgeht. Hat nämlich der Staat im Individuum alles e und f vernichtet, so bleibt in ihm nur i, das Sittlichkeitsprincip, übrig.

c, Die Religion.

1. Fichte geht aus den eben angeführten Gründen zur Deduction der Sitte fort: „Wir haben, unserem früher vorgezeichneten Plane zufolge, heute den Charakter der allgemei-

*) a. a. O. p. 208. **) a. a. O. p. 210.

nen und öffentlichen Sitte im gegenwärtigen Zeitalter anzugeben".

Fichte geht wieder von einer Definition aus. „Was heisst zuvörderst Sitte, und in welchem Sinne bedienen wir uns dieses Wortes? Es bedeutet uns, und bedeutet unseres Erachtens in jedem Sprachgebrauche, der sich selbst recht versteht, die angewöhnten und durch den ganzen Stand der Cultur zur anderen Natur gewordenen, und ebendarum im deutlichen Bewusstsein durchaus nicht vorkommenden Principien der Wechselwirkung der Menschen unter einander. Die Principien, sagten wir; darum nicht etwa das zufällige, und vielleicht durch zufällige Gründe bestimmte wirkliche Verfahren, sondern den verborgenen, sich immer gleichbleibenden Grund, den man bei dem nur sich selbst überlassenen Menschen voraussetzen, und aus ihm das Verfahren, welches erfolgen wird, so ziemlich sicher vorher berechnen kann. Die zur Natur gewordenen, und darum im deutlichen Bewusstsein nicht vorkommenden Principien, sagte ich: es sind daher alle auf Freiheit sich stützenden Antriebe und Bestimmungsgründe dieses allgemeinen Betragens, der innere der Sittlichkeit, der Moralität, sowie der äussere des Gesetzes, abzurechnen; was der Mensch erst bedenken und frei beschliessen muss, ist ihm nicht Sitte, und inwiefern einem Zeitalter eine Sitte zugeschrieben wird, wird es betrachtet als bewusstloses Werkzeug des Zeitgeistes"*). Die aus dem Sprachgebrauche hergenommene Definition der Sitte erhält in Fichte's Schema eine bestimmte Stelle; sie steht in i. Aber in i steht sie nicht, sofern dies das reine gegensatzlose i, das Princip der Sittlichkeit ist; — nicht, sofern dies das mit einem potentiellen Hiatus behaftete i, das Princip des Rechtes ist, sondern sofern i die Einheit von beiden ist.

2. Das als Sitte bestimmte i enthält also sowohl das mit einem potentiellen Hiatus behaftete i, das Princip des Rechtes, in sich, als auch das reine gegensatzlose i, das Princip der Sittlichkeit, und ist daher sowohl negativ, als auch positiv.

*) a. a. O. p. 214. 215.

Die negative gute, d. h. nur nicht böse Sitte wird durch den Staat hervorgebracht, wenn „jedwede innere Versuchung zur Ungerechtigkeit gegen andere, durch das sichere Bewusstsein, dass dabei nichts, als unausbleibliche Strafe und Verlust zu erwerben sei, gleich in der Geburt erdrückt wird: denn dann kommt es ganz aus der Gewohnheit eines solchen Volkes, ungerechte Gedanken sich auch nur einfallen zu lassen, oder sie in der mindesten Aeusserung zu zeigen. Alle erscheinen als tugendhaft; obwohl es noch immerfort das drohende Gesetz sein mag, welches die böse Lust in den geheimsten Winkel des Herzens zurückscheucht; das Andenken an die Drohung des Gesetzes ist zur Sitte geworden" *). In der Sitte i ist also das Princip des römischen Rechtes enthalten, sie ist negativ gut.

„Die positive gute Sitte aber besteht darin, dass man in jedem Individuum die menschliche Gattung anerkenne und ehre" **). „Die Hauptbestimmung in unserem aufgestellten Begriffe der guten Sitte ist die: dass schlechthin jedes Individuum, bloss als solches, und dadurch, dass es menschliches Angesicht trägt, ohne Ausnahme eines einzigen, — fürs erste, und falls es nicht durch eigene Handlungen dieses Urtheil verwirkt, — für ein Mitglied der Gattung und einen Repräsentanten derselben anerkannt werde; das heisst mit anderen Worten: dass die ursprüngliche Gleichheit aller Menschen die herrschende und allem Verkehr mit Menschen zu Grunde liegende Ansicht sei" †). In der Sitte i ist ebenfalls das reine gegensatzlose i, das Princip der Sittlichkeit, enthalten, und insofern ist sie die positive gute Sitte. Diese macht sich nun in der Sitte i geltend, und vernichtet das mit einem potentiellen Hiatus versehene i, das Princip des römischen Rechtes. Das reine gegensatzlose i ist nämlich mit k, welches alles $B + C$, die menschliche Gattung, setzt, identisch; daher setzt es im Individuum die Forderung, in jedem Individuum $B + C$ die menschliche Gattung anzuerkennen. — Die oben einander entgegengesetzten Individuen,

*) a. a. O. p. 215.

**) a. a. O. p. 218.

†) a. a. O. p. 220.

die Gelehrten und die Ungelehrten, sind hier nur als Individuen gesetzt; in diesen findet sich die Sitte, und in dieser sowohl das Princip des römischen Staates, welches die negative gute Sitte erzeugt, als auch das Princip der hellenischen Sittlichkeit, welches die positive gute Sitte hervorbringt. Der Gegensats römischer und hellenischer Weltanschauung liegt also im Individuum. Macht dieses das Princip der Sittlichkeit gegen das des Rechtes geltend, so erhält das erstere das Uebergewicht gegen das letztere.

3. Dem Sittlichkeitsprincipe ertheilt Fichte das Uebergewicht, indem er die Geltendmachung desselben gegen das Rechtsprincip als die Aufgabe seines Zeitalters aufstellt. In seiner Deduction geht er davon aus, dass das Sittlichkeitsprincip, das reine gegensatzlose i, die ursprüngliche Gleichheit aller Menschen, wiederherstellen will. „Nun ist dieselbe Gleichheit aller Menschen das eigentliche Princip des Christenthums; die allgemeine bewusstlose Herrschaft dieses Christenthums, und die Verwandlung desselben in das eigentlich treibende Princip des öffentlichen Lebens, wäre daher zugleich der Grund der guten Sitte, oder vielmehr selbst und unmittelbar die gute Sitte" *). Fichte will die Geltendmachung des Sittlichkeitsprincipes als die Aufgabe seines Zeitalters aufstellen; dieses Zeitalter ist ein geschichtliches, daher muss er das Sittlichkeitsprincip durch eine geschichtliche Erscheinung einführen lassen; aus diesem Grunde zieht er das Christenthum herein, und macht sich eine Geschichte desselben.

4. „Das wahre ächte Christenthum ist" Fichte'n „die wahre Religion, d. h. die Liebe zum Guten; welches Gute dem religiösen Sinne als das unmittelbare Werk Gottes in uns, und wir, bei dem Vollbringen desselben, als göttliches Werkzeug erscheinen" **). Fichte identificirt also ohne Umstände das Christenthum mit seiner philosophischen Sittenlehre. Und da das Princip seiner Sittenlehre durch sein Normalvolk in die Geschichte eingeführt worden ist, so identificirt er das Christenthum auch mit der Religion des Normalvolkes. Er erzählt: „Die Römer hatten einen we-

*) a. a. O. p. 220. **) a. a. O. p. 187.

nigstens rechtlichen Zustand eingeführt; bis zu ihm musste die Menschheit sich erst erhoben haben, ehe eine neue Entwickelung beginnen konnte. Kaum aber hatte sie sich dazu erhoben, so begann diese neue Entwickelung. Die wahre Religion des Normalvolkes ging aus ihrem, der Geschichte verborgenen Sitze, der sie bisher im Dunkeln aufbewahrt hatte, hervor an das helle Licht, und verbreitete sich fast ungestört durch das Reich der Cultur, welches zum Glück nun auch nur Ein Staat war". In diesem Staate „wurde diese Religion die herrschende Staatsreligion. Aber selbst nicht entsprungen aus diesem Staate, noch er aus ihr entsprungen: — blieb sie an ihm nur fremde Zuthat, mit welcher er nie innig sich durchdringen konnte. Diese Religion wollte und sollte selbst schöpferisches Princip eines neuen Staates werden; darum musste der alte, unfähig der Umschaffung, zu Grunde gehen: — wie es scheint ganz eigentlich dazu im Dunkel und entfernt von der Weltgeschichte aufbewahrte Volkselemente mussten hervortreten: und nun erst konnte die neue Schöpfung beginnen" *). Die entfernt von der Weltgeschichte aufbewahrten Volkselemente sind Fichte'n die Germanen, welche in der Völkerwanderung den alten Staat der Römer stürzten, und, nach ihm, berufen sind, den christlichen Staat, den Staat der Sittlichkeit, aufzubauen. Hier drängt sich dem Philosophen die Ahndung auf, dass es Gesetze der Weltgeschichte giebt, welche mit den philosophischen Gesetzen nichts zu thun haben.

5. Das Sittlichkeitsprincip des Christenthumes soll, nach Fichte, an die Stelle des römischen Rechtsstaates treten, — diesen Gedanken hat er hier aufgestellt, und an ihn schliesst sich seine ganze, weitere Entwickelung an. „Die einzig wahre Religion, oder das Christenthum" (d. i. die Liebe zum Guten), „wollte und sollte schöpferisches und leitendes Princip eines neuen Staates werden" **). „Die Liebe zum Guten befreit vom vollendeten Staate völlig, und setzt über ihn und seine Zwangsanstalt durchaus hinweg; und dasselbe gilt auch von der wahren Religion.

*) a. a. O. p. 184. 185.

**) a. a. O. p. 185.

Was der Gott ergebene Mensch um keinen Preis thun möchte, dasselbe findet im vollkommenen Staate sich freilich auch äusserlich verboten; aber ohne alle Rücksicht auf das äussere Verbot hätte er es schon um Gottes willen unterlassen. Was dieser Gott ergebene Mensch allein liebt und zu thun begehrt, findet er in diesem Staate freilich auch äusserlich geboten; aber er hätte es schon um Gottes willen gethan. Soll nun diese religiöse Denkart im Staate bestehen und nie mit demselben in Streit gerathen, so ist der Staat eben genöthigt, mit der Vervollkommnung der religiösen Beurtheilung seiner Bürger stets fortzuschreiten, und durchaus nichts mehr zu gebieten, was wahre Religion verbietet, nichts zu verbieten. was sie gebietet. In dieser Lage wird nie die Anwendung des bekannten Satzes eintreten: man muss Gott mehr gehorchen, als den Menschen; denn die Menschen befehlen sodann garnichts anderes, als was Gott auch befiehlt: und es bleibt den Gehorchenden nur die Wahl, ob sie es als menschliches Machtgebot, oder als Gebot des Gottes, den sie über alles lieben, vollbringen wollen" *). Die Liebe zum Guten, oder die wahre Religion, steht in i, und befreit von dem vollendeten Staate in h. Was der von i bestimmte Mensch thut, wird vom vollendeten Staate in h auch geboten und verboten, denn i ist das reine gegensatzlose i, und dieses setzt h durch kih. Damit aber der vollendete Staat in h *werde*, müssen alle zum Staatsverbande gehörigen Individuen von i nach h vorgehen; denn dann gebietet der Staat in h nichts anderes, als was die einzelnen sittlichen Individuen auch wollen.

6. Dies beweist *Fichte* so: „Dem Inhalte der wahren Religion und insbesondere dem des Christenthumes nach, ist die Menschheit das Eine, äussere, kräftige, lebendige und selbständige Dasein Gottes; oder, wenn man nur diese Aeusserung nicht missdeuten will, die Eine Aeusserung und der Einfluss desselben: Ein ewiger Strahl, der nicht in der Wahrheit, sondern nur in der irdischen Erscheinung sich in mehrere individuelle Strahlen zertheilt: Alles daher, was Mensch ist, ist nach dieser Lehre im Wesen durchaus Eins und sich durchaus

*) a. a. O. p. 187.

gleich, und alles auf die gleiche Weise bestimmt, in seinen Urquell liebend zurückzukehren und in ihm selig zu sein. Diese durch die Religion aufgestellte Bestimmung darf den Staat nicht stören; er muss daher allen den gleichen Zugang zu den vorhandenen Quellen der Bildung für dieselbe gestatten und, als Verweser der Zwecke der menschlichen Gattung, verschaffen. Dies ist nur möglich durch Errichtung absoluter Gleichheit, der persönlichen sowie der bürgerlichen Freiheit aller in Ansehung des Rechtes und der Rechte. Dasselbe daher, was schon als blosser Staat sein Zweck sein muss, wird ihm durch die Religion von neuem zum Zwecke gemacht; und dieses ist der positive Einfluss der Religion auf den Staat: nicht, dass sie ihm einen neuen Zweck gebe, welches der soeben behaupteten Absonderung beider von einander widerspräche, sondern dass sie seinen eigenen Zweck ihm näher ans Herz legt, und ihn treibt, die Erreichung desselben zu beschleunigen"*). Die Menschheit B + C ist das Dasein Gottes A, d. h. B + C ist durch ki gesetzt, und dieses ki zertheilt sich in die Vielheit von Individuen, sobald kih in h den unendlichen Anstoss erhalten hat. Die Individuen in h, e, f sollen aber nach A zurückkehren, da A alles ighfe setzt. In der Menschheit B + C ist es aber die Religion in i, welche B + C nach A zurücktreibt; diesem Streben des i darf der Staat in h nicht entgegentreten; der Staat in h muss es vielmehr gestatten, dass vom i der Individuen h gesetzt werde, so dass i und h nicht mehr different von einander sind. — Hier setzt Fichte entschieden den Gegensatz von h und i, vom Staatsprincipe und vom Sittlichkeitsprincipe, d. h. von römischer und hellenischer Weltanschauung voraus; zugleich aber auch, dass i das h setzen, dass das Sittliche auch Recht sein, dass hellenische Weltanschauung die römische durchdringen soll.

Diese allgemeine Bestimmung wird zunächst für das gegenwärtige Zeitalter geltend gemacht, dann aber das Rechtsprincip in h geschwächt, da in der Gegenwart nicht der absolute Staat in h, sondern der noch unvollkommene in f be-

*) a. a. O. p. 188. 189.

steht, und dadurch das Uebergewicht des Sittlichkeitsprincipes in i über das Rechtsprincip in h, e, f entschieden.

7. „Das wahre Princip der neuen Zeit ist die Manifestation des Christenthums“. „Dieses ist, unserer Meinung nach, in seiner Lauterkeit und Reinheit und seinem wahren Wesen noch nie zu allgemeiner und öffentlicher Existenz gekommen, obwohl es in einzelnen Gemüthern hier und da von jeher ein Leben gewonnen“. „Es hat bisher nur gewirkt, um sich selbst den Weg zu bahnen und die Bedingungen seiner öffentlichen Existenz hervorzubringen“ *), „ist aber noch nicht aufgenommen in das eigene, innere, selbständige Leben der Zeit“ **). Im gegenwärtigen Zeitalter soll also das reine gegensatzlose i, das Princip der Sittlichkeit, geltend gemacht werden, aber es ist noch nicht geltend gemacht worden.

„Nicht anders mag es wohl mit anderen Verhältnissen der menschlichen Gattung beschaffen sein, welche über den Staat hinausliegen. Um gleich das Höchste nach der Religion zu nennen, die Wissenschaft, und von dieser denjenigen Zweig, der immer den entscheidendsten Einfluss auf die Gestalt der gesammten Wissenschaft gehabt, und, stillschweigend wenigstens, wahrscheinlich nicht mit Unrecht, sich die Gesetzgebung über sie angemasst, die Philosophie“. Die Philosophie in g ist das Wissen von i, von der Religion, und dies Verhältniss bezeichnet Fichte so: „Wodurch wurde denn in der neuen Zeit die Liebe zur Philosophie entzündet, ausser durch das Christenthum: was war denn die höchste und letzte Aufgabe der Philosophie, als die, die christliche Lehre recht zu ergründen, oder auch sie zu berichtigen“? †). Die Religion in i sowie die Wissenschaft in g stehen in der Gegenwart den drei Stufen des Staates in e, f, h gegenüber.

8. Damit nun aber in der Gegenwart Religion und Wissenschaft, mit einem Worte, hellenische Weltanschauung über römische Weltanschauung das Uebergewicht erhalte, macht Fichte geltend, dass der Staat der Gegenwart nicht der ab-

*) a. a. O. p. 186.
**) a. a. O. p. 213.
†) a. a. O. p. 214.

solute Staat in h, sondern der Staat auf der zweiten Stufe in f sei. Es handelt sich darum, in der neueren Zeit den Staat von der zweiten Stufe zur dritten fortzutreiben. Es war angegeben, dass dies durch die religiöse Gesinnung der Individuen geschehen müsse, welche zur allgemeinen Sitte würde. Nun aber hat die Gegenwart auch schon eine Sitte, welche den Einfluss des Christenthums erfahren hat, es ist daher auf diesem Boden weiter zu bauen. Der Ausgangspunct ist aber die Sitte der Gegenwart, und daher „haben wir den Charakter der allgemeinen und öffentlichen Sitte im gegenwärtigen Zeitalter anzugeben" *).

9. „Da stehen fürs erste einander gegenüber der vermögendere und gebildetere Bürgerstand, und die privilegirten Stämme". Allein diese könnten „durch die Wissenschaft mit einander verbunden werden" **).

„Beide Stände, durch dieses Band vereinigt, stehen noch gegenüber dem grossen Volke, welches die mechanische und körperliche Arbeit thut, und dabei fast allgemein des vollständigen Unterrichts, dessen es bedürfte, entbehrt. Seine täglichen Lasten fühlt es; dass die höheren Stände, bei reichlicherem und bequemeren Lebensgenusse, seine mechanischen Arbeiten nicht theilen, sieht es". „Es ist unter diesen Umständen nicht anders möglich, als dass bei ihnen die schlechte Sitte zur anderen Natur werde, die höheren Stände bloss für Bedrücker zu halten, die von ihrem Schweisse zehren" †).

Aus der Bestimmung, dass bei dem grossen Volke die schlechte Sitte zur anderen Natur wird, erhellt, dass es als ihef, d. h. als gemeines Bewusstsein, bestimmt ist. Daraus folgt aber, dass die beiden anderen Stände, der gebildete Bürgerstand und die Privilegirten in ihg, im philosophischen Bewusstsein stehen. Wollten wir auf Fichte's Charakterisirung der beiden letzteren Stände näher eingehen, so würde sich zeigen, dass er den gebildeten Bürgerstand nach i, die Privi-

*) a. a. O. p. 214.

**) a. a. O. p. 222.

†) a. a. O. p. 223.

legirten nach h verlegt; allein es ist auch klar, dass Fichte schon viele Züge aus seiner eigenen Erfahrung, also empirische Momente, aufnimmt.

Der Vermittler zwischen den höheren Ständen und dem grossen Volke ist der sittliche Volkslehrer, d. h. Fichte, als Träger hellenischer Weltanschauung. Er sagt: Dem grossen Volke „kann durchaus nicht anders geholfen, noch seine arge Sitte verbessert werden, ausser durch die Einsicht, dass es durchaus nicht der Willkühr eines Einzelnen, sondern dem Ganzen dient". „Aber damit das grosse Volk dies einsehen könne, muss es sich auch in der That also verhalten". „Die Gleichheit der Rechte müsste daher entweder wirklich eingeführt sein, oder der Begünstigte müsste immerfort öffentlich und vor den Augen aller handeln, als ob sie eingeführt wären. Auf diesen Zustand müsste dasselbe nun der Vermittler zwischen ihm und den höheren Ständer, der Volkslehrer, der die Verkettung seiner Begriffe und seiner Sprache kennen soll, aufmerksam, und denselben ihm einleuchtend machen; mit einem Worte, das Volk sollte nicht bloss in der Religion, sondern auch über den Staat und seinen Zweck und seine Gesetze Unterricht, und zwar gründlichen und bündigen Unterricht, erhalten" *). Diesen Unterricht soll der Volkslehrer ertheilen, weil „der religiöse Volkslehrer der beständige Vermittler des gelehrten und des ungelehrten Publicums ist" **). Der Volkslehrer soll ihef mit ihg vermitteln, und zwar durch Unterricht, welcher in C ertheilt wird. Dieser Unterricht betrifft den Staat in h, e und f, er betrifft die Religion in i; der Volkslehrer muss daher i zum Inhalte haben, und zugleich alles h, e, f kennen, d. h. er muss Wissenschaftslehrer in g sein. Der Volkslehrer in g muss daher dem ungelehrten Volke zeigen, dass der Staat in h nur durch das reine gegensatzlose i, die gute Sitte, gesetzt wird, welches wieder dem k gleich ist, dass also alle Individuen B + C von dem höheren Ganzen A bestimmt werden, und ihm dienen.

*) a. a. O. p. 223. 224. **) a. a. O. p. 214.

10. Die Einsicht, welche der Volkslehrer erzeugen soll, betrifft den Staat in h; dieser *Staat soll aus der sittlichen Gesinnung* i *aller Staatsbürger hervorgehen*; diese sittliche Gesinnung i muss daher zunächst von dem Volkslehrer in allen Individuen erzeugt werden, und wird von *Fichte* in folgender Weise bestimmt: „Darin besteht eines Jeglichen Bestimmung und Werth, dass er mit allem, was er ist, hat und vermag, sich an den Dienst der Gattung, — und da und inwiefern der Staat die Art des Dienstes, welchen diese Gattung in der Regel bedarf, bestimmt, — an den Dienst des Staates setze“ *). In den Individuen muss also i, das Sittlichkeitsprincip, als das den Staat in h setzende Princip sein, d. h. römische Weltanschauung muss in hellenischer Weltanschauung aufgehen, oder das reine gegensatzlose i muss das mit einem potentiellen Hiatus behaftete i in sich befassen. Der Gegensatz vom ungelehrten Volke ihef, und von den höheren Ständen ihg wäre aufgehoben, „es würde aller Einfluss des Standesunterschiedes auf die gegenseitige Behandlung rein ausgetilgt sein, und alle Bürger des Staates und zuletzt das gesammte Menschengeschlecht sich vereinigen zu gleicher gegenseitiger Achtung und achtender Behandlung: weil diese Behandlung auf einem gleichen, und allen gemeinsamen Grunde beruhte“ **).

11. Dies *Endziel* ist nun aber in *Fichte's* Zeitalter noch ein *zukünftiges*, die Einheit zwischen dem Staatsprincipe und dem Sittlichkeitsprincipe ist noch nicht vorhanden, der Gegensatz zwischen Gelehrten und Ungelehrten noch nicht überwunden.

„Schon seit langem haben wir die wahre Religion oder das Christenthum, welche beide Ausdrücke uns bekanntlich ganz gleichbedeutend sind, als den eigentlichen und letzten Grund der Erscheinungen, welche unser Zeitalter charakterisiren, betrachtet: und so wäre denn *die ganze bestimmte Zeit* nichts anderes, als dieser bestimmte *Standpunct der Religiosität*“. Dierer ist aber im gegenwärtigen Zeitalter auf eine bestimmte Weise modificirt; fragen wir: „*auf welchem Standpuncte das gegenwärtige Zeitalter in*

*) a. a. O. p. 225.

**) a. a. O. p. 226.

Absicht der allgemeinen und öffentlichen Religiosität stehe?" so lautet die Antwort: „Bisher ward die wahre Religion als verborgenes Princip der Erscheinungen betrachtet; heute wird sie durchaus nicht als solches, sondern als auf sich ruhendes, selbständiges Wesen angesehen. Bisher wurde sie, eben weil sie Princip der Erscheinungen war, als bewusstloses Princip hingestellt: und nicht das hiess uns in diesem Zusammenhange Religion, was man ausspricht, sondern dasjenige, was zum inneren Leben selber, zum Grunde alles Thuns und alles Sprechens geworden ist. Heute wird sie als im klaren Bewusstsein vorkommend betrachtet; denn das selbständige Dasein der Religion ist keine Sache, sondern es ist ein Bewusstsein, und zwar ein durchaus in sich selber geschlossenes Bewusstsein" *). Die Religion wird hier nicht nur betrachtet als i, d. h. als Grund alles Bewusstseins, alles C, sondern als Einheit dieses Grundes i und des Bewusstseins C, das ist als A.

12. Die Religion soll demnach als ein Absolutes, als A, auf die Individuen des gegenwärtigen Zeitalters wirken, in den Individuen B + C Dasein haben. Es frägt sich daher: wie sind die Individuen des gegenwärtigen Zeitalters bestimmt? wie hat die Religion in diesen Individuen Dasein?

Dieses Zeitalter wurde zunächst seinem „philosophisch wissenschaftlichen Zustande" nach so charakterisirt, dass „sein Princip sei, durchaus nichts gelten zu lassen, als das, was man begreife (worin das Zeitalter recht habe); ferner: als Maassstab des Begreiflichen den bloss sinnlichen Erfahrungsbegriff mitzubringen und anzulegen (worin das Zeitalter unrecht habe"). Das Zeitalter war das dritte, h, in welchem sowohl ef, als auch ig als Moment enthalten war. Sofern es nun in C stand, liess es nur das Begreifliche gelten, sofern es f in sich hatte, war der sinnliche Erfahrungsbegriff Maassstab des Begreiflichen. Aus dieser Stellung des Zeitalters folgerte Fichte, „dass durch die Herrschaft dieser Principien schlechthin alles Unbegreifliche und

*) a. a. O. p. 226. 227.

Geheimnissvolle in der Religion", „alles Furchtbare, so wie die blinde Gläubigkeit und Folgsamkeit in ihren Angelegenheiten, völlig wegfallen müsse". Dies Zeitalter steht mit seiner Erkenntniss in f, es ist daher durch das mit einem potentiellen Hiatus behaftete i bedingt, allein die Geltendmachung des Erkennens in f, vernichtet auch dieses i, „den Aberglauben, und den Rest des Heidenthums". „Die Philosophie des Zeitalters vernichtet, wenn man sie nur gehen lässt, diesen Ueberrest gänzlich" *), aber „die wahre Religion an seine Stelle im Bewusstsein zu setzen, vermag sie nicht. Es würde daher in einem solchen Zeitalter gar kein deutlicher Gedanke einer übersinnlichen Welt, weder der falschen, noch der wahren anzutreffen sein.

Gesetzt nun, dies verhielte sich also, würde daraus folgen, dass auch das undeutliche Gefühl des Uebersinnlichen, dass mit der Religion zugleich der S i n n für die Religion, oder die Religiosität verloren gegangen sei?" Wenn die Erkenntniss in f das mit einem potentiellen Hiatus behaftete i vernichtet, wird mit dieser Vernichtung auch das in demselben, als Moment enthaltene, reine gegensatzlose i vernichtet? F i c h t e antwortet: „Nimmermehr. Es lässt sich als unwidersprechlicher Grundsatz aufstellen: wo noch gute Sitten sind und Tugenden: Verträglichkeit, Menschenliebe, Mitleid, häusliche Zucht und Ordnung, Treue und sich aufopfernde Anhänglichkeit der Gatten gegen einander, und der Eltern und Kinder, — da ist noch Religion, ob man es nun wisse oder nicht; und da ist noch Fähigkeit zum Bewusstsein derselben gebracht zu werden". Dies ist nun in F i c h t e's Zeitalter, nach seiner Meinung, der Fall, und daher „hält er dies für den C h a r a k t e r d e s Z e i t a l t e r s, d a s s e s d e r w a h r e n R e l i g i o n b e d ü r f t i g e r u n d e m p f ä n g l i c h e r s e i, a l s e i n a n d e r e s, w e n n d i e s e n u r a n d a s s e l b e g e b r a c h t w ü r d e" **).

13. „Worin besteht aber die w a h r e R e l i g i o n?" Um diese Frage zu beantworten, bestimmt F i c h t e erst „d i e i n n e r e w a h r e R e l i g i o s i t ä t", indem er sagt: „Sie tritt durchaus nicht in die Erscheinung ein, und treibt den Men-

*) a. a. O. p. 227. 228.

**) a. a. O. p. 229. 230.

schen schlechterdings zu nichts, was er nicht ausserdem gethan hätte. Aber sie vollendet ihn innerlich in sich selbst, macht ihn durchaus einig mit sich selbst, und durchaus frei, und durchaus klar und selig; mit Einem Worte, sie vollendet seine Würde".

Um genauer zu bestimmen, was innere Religiosität sei, vergleicht Fichte sie mit der Sittlichkeit. „Betrachten Sie mit mir das Höchste, was der Mensch besitzen kann, wenn er der Religion entbehrt: die reine Sittlichkeit. Er gehorcht dem Pflichtgebote in seiner Brust, schlechthin, weil es gebietet, und thut, was sich als seine Pflicht offenbart, schlechthin darum, weil es Pflicht ist" *). Die Sittlichkeit beruht also auf dem reinen gegensatzlosen i, welches von A durch ki gesetzt wird; die innere Religiosität aber auf demselben reinen gegensatzlosen i, sofern dies Moment ist in dem mit einem potentiellen Hiatus behafteten i. Diese innere Religiosität wird Religion, sobald ihr i nach C vorgeht, und ins Bewusstsein eintritt; dies Bewusstsein kann aber nur in f eintreten, da ihr i stets mit einem potentiellen Hiatus behaftet bleibt, in C also jenseit des actuellen Hiatus h erkennt. Demnach besteht der Unterschied zwischen der Sittlichkeit und der Religion darin, dass jene in B, diese in C steht. Fichte fragt: Wer nach dem Pflichtgebote handelt, „versteht er sich dabei? Weiss er, was diese Pflicht, der er alle Augenblicke sein ganzes Sein aufopfert, an sich selber sei, und was sie eigentlich wolle. Er weiss dieses so wenig, dass er laut erklärt, es solle sein, schlechthin weil es sein solle" **). Der sittliche Mensch wird von dem reinen gegensatzlosen i bestimmt; dies i ist von A gesetzt, aber das sittliche Individuum B + C weiss nichts von dem Setzen des A. — „Die Religion dagegen eröffnet dem Menschen die Bedeutung des Einen ewigen Gesetzes, das als Pflichtgebot dem freien und edlen, und als Naturgesetz dem unedleren Werkzeuge gebietet. Der Religiöse begreift dieses Gesetz und fühlt es in sich lebendig als das Gesetz der ewigen Fortentwickelung des Einen Lebens. Wie jeder einzelne Moment dieses Lebens in jener ewigen Entwickelung des

*) a. a. O. p. 231. **) a. a. O. p. 232.

Einen göttlichen Grundlebens enthalten sei, begreift er zwar nicht, weil das Unendliche nie zu Ende ist, und darum nie von ihm erfasst werden kann, aber dass alle diese Momente schlechthin nur in jener Entwickelung des Einen Lebens liegen, weiss er unmittelbar und durchschaut es klar. Was dem moralischen Menschen Pflichtgebot war, ist ihm die innere Fortschreitung des Einen Lebens, welches unmittelbar als Leben sich darstellt; was anderen als Naturgesetz erscheint, ist ihm die Entwickelung des als ertödtet erscheinenden Trägers des ersten Lebens" *). Die Religion in f wird gesetzt durch das mit einem potentiellen Hiatus behaftete i. Dieses enthält das reine gegensatzlose i in sich als Moment, und dies wird in f als das Gesetz der ewigen Fortentwickelung gewusst. Mit jenem reinen gegensatzlosen i ist aber der potentielle Hiatus, das Princip des Naturgesetzes in e, verbunden; daher begreift die Erkenntniss des Religiösen in f nicht, wie jenes reine gegensatzlose i und der potentielle Hiatus des i in A enthalten sei, und daraus hervorgehe, aber dass beide Momente aus i, aus dem Einen Leben, hervorgehen, weiss er. Wenn der moralische Mensch das Pflichtgebot i setzte, so setzt der Religiöse ein Fortschreiten dieses i nach f, und das Naturgesetz in e ist ihm nur der Träger dieses i.

14. „Dies ist die wahre Religion", d. h. die Erkenntniss in f der in i gesetzten Religiosität, welche durch ki nach i geleitet worden ist, also aus A stammt, und ursprünglich A ist, aber in B + C durch den potentiellen Hiatus verhüllt wird. „Wie soll nun das arme herumgetriebene Menschengeschlecht jemals zu dieser Religion kommen, und vermittelst derselben in diesen Hafen sicherer Ruhe eingeführt werden?" Wie soll die Menschheit B + C jemals zu der Religion in A kommen? „Bedingungen, die vorläufig zu Stande gekommen sein müssen, lassen sich wohl angeben. Zuvörderst muss der gesetzliche Zustand des Staates und die innere und äussere Ruhe fest gegründet sein, das Reich der guten Sitte muss begonnen haben" **). Die Menschheit B + C gelangt durch den Staat in h, durch die gute Sitte in i, zu der Religion in A,

*) a. a. O. p. 233. **) a. a. O. p. 236.

denn dadurch wird der actuelle Hiatus in h, der potentielle in i aufgehoben; es bleibt nur das reine gegensatzlose i, welches dem k identisch ist, übrig. Allein das genügt noch nicht: „Der Staat kann durch die Gesetzgebung und die Aufsicht zu der negativ guten, und durch die Gleichstellung aller zu der positiv guten Sitte treiben, und dadurch die kräftigsten Hindernisse der Entwickelung der Sittlichkeit wegräumen". Der Staat in h kann ef auf das mit einem potentiellen Hiatus behaftete i zurückführen; aber zur Sittlichkeit selbst treiben", zu dem reinen gegensatzlosen, von A gesetzten i zu führen, „vermag er nicht, denn der Quell dieser ist innerlich in den Gemüthern der Menschen, und in ihrer Freiheit" *). Das reine gegensatzlose i, das Princip der Sittlichkeit, ist weder der Staat, noch eine systematische Moraltheorie, sondern es befindet sich im lebendigen Individuum. Diesen grossen Fortschritt macht Fichte dadurch, dass er, nachdem der Gegensatz von Recht und Sittlichkeit in das lebendige Individuum verlegt worden ist, dies letztere über alles Phrasenspiel der Rechtstheorie, wie der Moraltheorie erhebt. Daraus folgt aber auch, dass das Individuum dem Sittlichkeitsprincipe das Uebergewicht über das Rechtsprincip geben soll.

„Wie soll ein Antrieb auf die Menschen zur Anerkennung und Verbreitung wahrer Religion geschehen? Ich antworte: auf dieselbe Art, wie bis auf diesen Tag alle Verbesserungen der religiösen Begriffe zu Stande gebracht sind; durch einzelne Individuen, welche, bisher einseitig von irgend einem Puncte der Religion angezogen, erwärmt und begeistert wurden, und die Gabe besassen, ihre Begeisterung mitzutheilen. So waren im Anfange der neuesten Zeit die Reformatoren; so standen nach ihnen, als fast die ganze Religion in die Aufrechterhaltung des orthodoxen Lehrbegriffes gesetzt, und die innere Herzensreligion vernachlässigt wurde, die sogenannten pietistischen Lehrer auf, und erhielten den unstreitigen Sieg". „Und so werden auch in unserem Zeitalter, wenn es sich von den mancherlei Verirrungen, unter denen es herumgetrieben worden, ein wenig erholt und gesetzt haben wird

*) a. a. O. p. 237.

begeisterte Männer aufstehen, welche demselben geben werden, was ihm noth thut" *).

15. Begeisterte Männer sollen in ihren Zeitgenossen sittliche Gesinnung beleben, damit ihr religiöser Sinn den Staat überflüssig macht. Die begeisterten Männer sollen das reine gegensatzlose i in ihren Zeitgenossen entzünden, damit der Staat in h überflüssig werde. Die Zeitgenossen sind zunächst gemeines Bewusstsein, erkennen in f, und dieses f ist bedingt durch das mit einem potentiellen Hiatus behaftete i. In diesem mit einem potentiellen Hiatus behafteten i ist das reine gegensatzlose i nur ein Moment; aber das Moment, welches von dem begeisterten Manne so belebt werden soll, dass es allein herrschend, der potentielle Hiatus vernichtet werde. Das begeisterte Individuum soll dies bewirken, es muss also das mit einem potentiellen Hiatus behaftete i in sich schon vernichtet, und das reine gegensatzlose i zur Herrschaft gebracht haben, es ist mit anderen Worten der Gelehrte ihg, welchem der Ungelehrte ihef gegenübersteht. Und dieser Gegensatz ist es in der That allein, welchen Fichte übrig behält.

Aber in der Bestimmung des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten ist ein Unterschied gegen frühere Bestimmungen eingetreten; — der Gegensatz liegt jetzt schon im i. Der Ungelehrte wird von dem reinen gegensatzlosen i bestimmt, sofern es Moment ist in dem mit einem potentiellen Hiatus behafteten i; der Gelehrte wird von dem reinen gegensatzlosen i allein bestimmt. In Worten drückt dies Fichte so aus, dass dem Gelehrten Begeisterung zukommt, dem Ungelehrten nicht.

Das reine gegensatzlose i ist aber das Princip der Sittlichkeit, oder hellenischer Weltanschauung. Das mit einem potentiellen Hiatus behaftete i ist das Princip des Rechtes, oder römischer Weltanschauung. Als Träger des Sittlichkeitsprincipes bestimmt Fichte hier den Gelehrten, als Träger des Rechtsprincipes den Ungelehrten; und befasst unter den letzteren Begriff seine Zuhö-

*) a. a. O. p. 237. 338.

rer mit. Mit seinen ungelehrten Zuhörern verbindet den gelehrten Fichte aber ein sittliches Band, welches durch die Bestimmung bereichert worden ist, dass der Gelehrte durch die Begeisterung sich von dem Ungelehrten unterscheidet. Daher herrscht bei Fichte das Bestreben, den Gegensatz zwischen dem Gelehrten und dem Ungelehrten durch die gleiche sittliche Gesinnung aufzuheben, so dass der Gegensatz von römischer und hellenischer Weltanschauung durch die sittliche Gesinnung lebendiger Individuen ausgeglichen würde. Da aber für Fichte, den Philosophen, die sittliche Gesinnung augenblicklich zu einem Phrasengebäude wieder wird, er in der Begeisterung des lebendigen Individuums das Deutsch-nationale noch nicht zu unterscheiden vermag: so erhellt, **dass mit der Herrschaft der sittlichen Gesinnung des Individuums nur hellenische Weltanschauung über die römische das Uebergewicht erhält.**

16. Sein sittliches Streben mit seinen Zuhörern Eins zu sein, spricht Fichte deutlich aus: „Von mir ist nicht die Rede, nicht ich habe untersuchen und denken wollen; — wenn darauf überhaupt etwas ankäme, so hätte ich es thun können, ohne irgend einem Menschen etwas davon zu sagen; — aber es kommt überhaupt der Welt gar nichts darauf an und macht gar keine Begebenheit in der Zeit, was der Einzelne denkt oder nicht denkt; sondern Wir, als eine in den Begriff verlorene, und mit der absoluten Vergessenheit unserer individuellen Personen zur Einheit des Denkens verflossene Gemeine, wie wir die äussere Erscheinung davon oft gegeben haben, und sie in diesem Augenblicke geben, wir haben denken und untersuchen wollen: und dieses Wir, keinesweges mich, meine ich, wenn ich von dem denkenden Rückblick auf uns selber und von der Schwierigkeit rede, denselben laut sprechend zu vollziehen" *). Zu einer geschlossenen Einheit mit seinen Zuhörern verbunden zu sein, wünscht Fichte, allein er weiss es sehr wohl, dass er es nicht ist, dass er ausser Stande ist, das höhere Einheitsband, welches ihn mit ihnen verbindet, zu erfassen;

*) a. a. O. p. 239.

der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten, hellenischer und römischer Weltanschauung, bleibt ihm stehen.

„Unser hier vollzogenes Denken war ein religiöses Denken“ *). „Wir haben uns erhoben in den Aether der Religion auf dem Wege, der für unser Zeitalter der betretenste und geläufigste ist, auf dem Wege des Verstandes“ **). „Eingepflanzt oder auch nur ursprünglich geweckt und angeregt konnte hier der religiöse Sinn nicht werden. Es wurde vorausgesetzt, dass er in allen hier mitwaltenden Gemüthern schon ehemals warm und kräftig herausgetreten und sich geäussert, und jetzt nur schlummere. Diesen nur entschlummerten, keinesweges erstorbenen, konnten wir ansprechen“ †). Voraussetzen musste Fichte, dass in allen Individuen, in den gelehrten wie in den ungelehrten, das reine gegensatzlose i sich vorfinde; allein erzeugen konnte es Fichte nicht. Er setzt daher den Gegensatz des reinen gegensatzlosen i und des mit einem potentiellen Hiatus behafteten i, den Gegensatz von Sittlichkeit und Recht, von hellenischer und römischer Weltanschauung, den Gegensatz des Gelehrten und Ungelehrten, aufs Neue. Aber er ahndet es, dass es ein Mittel giebt, um zwischen lebendigen Individuen den Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten auszugleichen — das lebendige Wort.

„Zur Beurtheilung ob die hier angestellten Betrachtungen für uns bloss leere Worte und Gedankenspiele waren, — höchstens dienlich, um eine müssige Stunde hinzubringen, — oder, ob sie etwas in uns selber Lebendes angesprochen, giebt es ein gutes Kriterium: wenn uns nämlich zu Muthe war, als ob hier nur unsere eigenen, von jeher gehegten Ahnungen und Gefühle deutlich ausgesprochen würden, und als ob wir selber uns von jeher die Sache ohngefähr ebenso gedacht hätten, wie sie hier dargestellt worden: so ist sicher etwas in uns Liegendes angesprochen. Dies, sage ich, ist ein nur vorläufiges und selbst nur halb

*) a. a. O. p. 240.

**) a. a. O. p. 244.

†) a. a. O. p. 246.

entscheidendes Kriterium". „Aber das sichere und völlig entscheidende Kriterium, ob etwas in uns schon Lebendes angesprochen, und so kräftig angesprochen sei, dass es nicht wieder von Neuem entschlummern könne — ist dies: ob dieses angeregte Leben unaufhörlich sich weiter ausbreite, und Grund und Quell neuen Lebens werde" *). — Fichte bezeichnet hier die Rede als das Mittel den Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten aufzuheben. Geredet wird nur in bestimmten Sprachen; Sprachen bilden nur Völker; daher ahndet Fichte hier, dass es eine Volkseinheit giebt, in welcher der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten aufgehoben ist. Fichte ahndet es ferner, was das ist, was eine bestimmte Menschenmenge zu einem Volke macht, — was der Volksgeist ist. Die Worte seiner Rede sollen nicht allein Aequivalente von Begriffen sein, wie sie der Philosoph allein fasst, — sondern auch Träger seiner Gesinnung, Träger von einem Etwas, was über jede begriffliche Bestimmtheit hinausgeht, welches die Handlungsweise des Redenden bestimmt, das Gemüth des Hörers ergreift, und ihn zur That bestimmt; jenes Etwas, welches durch das ganze geschichtliche Leben eines Volkes ein und dasselbe ist, und allen seinen geschichtlichen Gebilden das gleiche Gepräge, das seiner Nationalität, aufdrückt.

III. Ueber die Bedeutung des Eintritts des Philosophen in die Geschichte.

1. In den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters erreicht Fichte den Höhepunct seiner philosophischen Entwickelung in seiner zweiten Periode. Alle vorangehenden Arbeiten seiner zweiten Periode sind Vorbereitungen für diesen Culminationspunct, alle nachfolgenden führen von diesem philosophischen Culminationspuncte herunter.

*) a. a. O. p. 246. 247.

Das Princip, welches in Fichte's zweiter Periode herrscht, ist das aller Philosophie, der Glaube an die Absolutheit der Vernunft, d. h. des Satzes; und speciell der Glaube an die Absolutheit des Satzes, oder der Vernunft, in welcher die Copula oder das praktische Ich vorherrscht. Daher ist es diese philosophische Voraussetzung, welche in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters culminirt. Die philosophische Uebezeugung, welche Fichte hier gewinnt, wurde von seinen vorangehenden Untersuchungen vorbereitet; und diese philosophische Ueberzeugung ist es, von welcher er sich in den nachfolgenden Untersuchungen losmacht. Diese letzteren beziehen sich daher nicht allein auf das in Fichte's zweiter philosophischer Periode herrschende philosophische Princip, sondern auch auf das später ihn ergreifende Princip, als er aus der Philosophie heraustrat. Und da dies folgende Princip der deutsche Volksgeist ist, so beziehen sie sich auf das Hervorbrechen deutsch-nationaler Gesinnung in ihm, und zeigen uns, wie dies Hervorbrechen vorbereitet worden ist.

2. Das Hervorbrechen deutsch-nationaler Gesinnung zeigt sich an Fichte, einem geschichtlichen Individuum, welches von einer bestimmten philosophischen Tradition beherrscht wird. Die ihn 1805 beherrschende philosophische Tradition lernen wir in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters kennen. Von dieser philosophischen Tradition macht sich der Mann nun frei; daher hat sein Heraustreten aus derselben diese bestimmte Form der philosophischen Tradition zur Voraussetzung. Wir haben daher zu beobachten, welche Momente derselben er zurücktreten lässt, welche er besonders entwickelt, um zu ermitteln, wie es zum Hervorbrechen deutsch-nationaler Gesinnung in ihm kommt.

Unser Ausgangspunct für diese Untersuchung, — die in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters niedergelegte philosophische Tradition, — ist aber selbst erst durch Fichte's philosophische Entwickelung geworden. — Die ganze Philosophie Fichte's zerfällt in zwei Hauptheile, in die philosophischen Wissenschaften, welche die Sittenlehre und die Rechtslehre umfassen, und in die Wissenschaft

der Wissenschaften, die W. L., welche das Princip aller Wissenschaft aufstellt. In der W. L. von 1804, mit welcher Fichte seine zweite Periode beginnt, construirt er das Princip der Wissenschaft; in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters giebt er die Anwendung dieses Principes auf die philosophischen Wissenschaften, auf die Sittenlehre und auf die Rechtslehre. Beide Werke umfassen daher die ganze philosophische Tradition, welche der Philosoph behandeln kann; so dass er nachher nur noch einzelne Theile derselben herausheben kann, um sie besonders hervorzuheben. — Das in seiner zweiten philosophischen Periode herrschende Princip, welches er in der W. L. von 1804 zuerst durchgeführt hat, ist die Copula oder das praktische Ich des Schema. Dieses Princip ist aber in seiner Philosophie erst zur Herrschaft gekommen, und zwar dadurch, dass das in seiner ersten philosophischen Periode herrschende Prädicat, oder theoretische Ich des Schema, überwunden worden ist. — Wenden wir nun jenen Grundsatz der W. L. von 1804 auf die philosophischen Wissenschaften an, so lautet er: das Princip der Sittlichkeit ist das herrschende; und in diesem Sinne, haben wir in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters gefunden, herrscht das Sittlichkeitsprincip über das Rechtsprincip, hellenische Weltanschauung über römische, der Gelehrte über den Ungelehrten, da jener Wissenschaftslehrer, dieser Syllogistiker ist. — In dieser Form war aber der abstracte Gegensatz des herrschenden theoretischen Ich und des herrschenden praktischen Ich dem Philosophen erst durch den Atheismusstreit zum Bewusstsein gekommen. Nicht aus philosophischer Willkühr hatte er ihn gesetzt, sondern gedrungen durch seine Lebenserfahrungen — durch Lebenserfahrungen, welche das lebendige Individuum machte; — gedrungen durch das höhere Gesetz der Weltgeschichte, dem zufolge auch das Leben des einzelnen Individuums durch eine höhere, göttliche Weltordnung bestimmt wird.

3. Im Atheismusstreite trat der Wissenschaftslehrer den Staatsbeamten gegenüber, jener, — beherrscht von dem Sittlichkeitsprincipe, von hellenisch-philosophischer Weltanschauung, — diesen, welche vom Rechtsprincipe, von

römisch-juristischer Weltanschauung, beherrscht wurden. Nachdem Fichte sich in seiner Uebergangsperiode diesen Gegensatz klar gemacht hat, entwickelt er ihn nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin: in der W. L. von 1804 führt er ihn auf das philosophische Princip, auf A, zurück: in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters leitet er ihn aus dem philosophischen Principe wieder her, und führt ihn in seine inhaltsvolleren Bestimmungen, in die philosophischen Wissenschaften, und den dadurch bedingten Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten wieder ein.

Wie aber im Atheismusstreite der Gegensatz Fichte's gegen die Staatsbeamten, und alle Träger römischer Weltanschauung, gegen die Syllogistiker, durch keine philosophische Bestimmung bedingt wurde, sondern durch die lebendige Individualität Fichte's, welche sich den Zumuthungen seiner Gegner nicht fügen wollte, hervorgerufen wurde: so ist es auch 1805 die lebendige Individualität Fichte's, welche gewisse Kategorien seiner Philosophie ergreift, um sich dahinein zu werfen. Es sind dieselben philosophischen Kategorien, durch welche er im Atheismusstreite glaubte, bestimmt zu werden, aus welchen er seine Handlungsweise damals motivirte; es ist die Kategorie des Gelehrten, und das ihn beherrschende Princip der Sittlichkeit, welches dem Gelehrten seine Bestimmung giebt. — Im Atheismusstreite hat Fichte als Mann von festem Charakter gehandelt, aber er fasst die ihn bestimmenden Motive nicht als seine deutsch-nationale Anlage, als den ihn beherrschenden deutschen Volksgeist, sondern als das philosophische Princip der Sittlichkeit, als den Beruf des Gelehrten.

4. Was Fichte im Atheismusstreite gethan hat, das construirt er in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters philosophisch. Im Atheismusstreite hat Er, der Vertreter hellenisch-philosophischer Weltanschauung seine Gegner, die Träger römisch-juristischer Weltanschauung, geistig überwunden. Die Ueberwindung geschah durch die lebendige Individualität Fichte's, welche er philosophisch als die Kategorie des Individuums fassen muss. In den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters verlegt er, — nachdem er den Gegensatz

des Sittlichkeitsprincipes und des Rechtsprincipes, hellenischer und römischer Weltanschauung, construirt hat, — diesen Gegensatz in das Individuum; — und zwar mit der Bestimmung, dass das Sittlichkeitsprincip das Rechtsprincip, und damit alles, was jenem entgegen ist, vernichten soll.

Dies kategorische Soll des Sittlichkeitsprincipes stellt aber an Fichte's lebendige Individualität sehr bestimmte Forderungen. Er soll sittlich handeln. — Er fasst sich aber als Gelehrten, und daher ist es die philosophische Kategorie des Gelehrten, in welche er sich zunächst wirft, welche er besonders entwickelt, indem er „über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit“ öffentliche Vorlesungen hält.

Fichte setzt in diesen Vorlesungen, welche er im Sommer des Jahres 1805 vor Studenten in Erlangen hielt, den Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten als einen für seine Zeit geltenden wieder voraus. Er ist dazu aber auch berechtigt durch die Bestimmungen, welche er in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters gegeben hat. Diesen zufolge ist dieser Gegensatz seinem Zeitalter eigen, er wird nach ihm noch lange dauern, und zwar dauern, weil Fichte sich zu der Erklärung gedrungen fühlt, dass er in seinen ungelehrten Zuhörern das Sittlichkeitsprincip, das reine gegensatzlose i, nicht zu erzeugen vermag. Fichte weiss noch garnicht an welche Geisteskraft seiner Zuhörer er sich zu wenden hat, was sie ist, wie sie wirkt, und wie man auf sie wirkt. Er weiss nicht, was ein Volksgeist ist, wie er eine Volkssprache erzeugt, und wie diese auf die Volksgenossen zurückwirkt.

5. Der Beruf des Gelehrten wird nach Fichte's philosophischen Systeme durch das Sittlichkeitsprincip bestimmt. Die Untersuchung über den Beruf des Gelehrten führt Fichte'n daher mit philosophischer Nothwendigkeit auf eine Untersuchung des Sittlichkeitsprincipes; und dieser philosophischen Nothwendigkeit folgt er, wenn er 1806 über „die Religionslehre, oder die Anweisung zum seligen Leben“, in Berlin Vorlesungen hält. Diese Vorlesungen machen uns mit den sittlichen Motiven bekannt, welche den Gelehrten be-

stimmen. Der Gelehrte ist aber Fichte selbst, die sittlichen Grundsätze, welche ihn bestimmten, lernen wir hier kennen, sonst nichts. Das philosophische Interesse tritt in den Hintergrund, die Forderungen des Sittlichkeitsprincipes sind unmittelbar an ihn selbst gerichtet; Er soll es geltend machen, Er soll ihm gemäss handeln.

6. Diese Forderungen des Sittlichkeitsprincipes haben aber seit 1805, selbst für den Philosophen, eine geschichtliche Bedeutung, und muthen ihm in bestimmten Verhältnissen eine bestimmte Handlungsweise zu; denn das philosophische Schema ist in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters auch als das herrschende Gesetz seines Zeitalters bestimmt worden.

Das Sittlichkeitsprincip, d. h. das reine gegensatzlose, von ki gesetzte i steht dem mit einem potentiellen Hiatus behafteten i gegenüber, und damit allem, was actu in h, e, f gesetzt wird. Es steht dem im dritten Zeitalter herrschenden h gegenüber, und namentlich dem wissenschaftlichen Bewusstsein derjenigen, welche nicht Wissenschaftslehrer, sondern Syllogistiker, Träger römisch-juristischer Weltanschauung, sind. Es steht dem im dritten Zeitalter herrschenden Staatsprincipe in f gegenüber, und hat die Bestimmung, selbst den absoluten Staat in h zu vernichten. Es steht dem, mit einem potentiellen Hiatus behafteten i des Ungelehrten gegenüber, und stellt dem Gelehrten die Aufgabe, den Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten aufzuheben.

Der Gelehrte, welcher diesen Beruf hat, ist Fichte selbst; der Staat, welchen das Fichte'n bestimmende Sittlichkeitsprincip vernichten soll, ist der Staat seiner Zeit; das Zeitalter, welches das ihn beherrschende Sittlichkeitsprincip vernichten soll, ist sein Zeitalter. Da nun das in der Religionslehre von 1806 entwickelte Sittlichkeitsprincip die ihn, den Gelehrten, bestimmenden sittlichen Motive enthält; — da es gegen bestimmte einzelne Erscheinungen seiner Zeit gerichtet ist: so liegt darin in der That für Fichte'n die Aufforderung zu einem bestimmten, geschichtlichen Handeln.

Dass aber Fichte 1806 und 1807, und dann wieder 1813 dieser philosophischen Aufforderung gefolgt

ist, dass er als deutscher Mann gehandelt hat, — ist keinesweges aus seinen philosophischen Begriffsbestimmungen zu erklären, sondern aus seiner deutsch-nationalen Individualität, und aus den weltgeschichtlichen Ereignissen seiner Zeit.

7. Das geistige Princip, welches Fichte'n 1806, 1807 und 1813 bestimmte, ist dasselbe, welches im Atheismusstreite den Ausschlag gab, es ist seine deutsche Nationalität. Die äusseren Verhältnisse, unter denen er handelte, sind Ereignisse von weltgeschichtlicher Bedeutung. Fichte, der Träger hellenischer Weltanschauung, der sittliche Gelehrte, soll römische Weltanschauung in jeder Form vernichten, er soll den durch römisch-juristische Rechtsbegriffe getragenen Staat seiner Zeit vernichten. Allein dass der Staat seiner Zeit — in dem Augenblicke, wo Fichte in der Religionslehre von 1806 dem Principe hellenischer Weltanschauung seine schärfste Zuspitzung gegeben hatte — die vollendetste Reproduction des römischen Kaiserreiches war, indem ein wirklicher Cäsar den Thron der Cäsaren bestiegen hatte, und im vollen Siegeslaufe war, um sich den *orbis terrarum* zu unterwerfen, — das war nicht Folge seines philosophischen Schema, sondern weltgeschichtlicher Gesetze. Weltgeschichtliche Gesetze waren hier wirksam, denen zufolge das Leben des einzelnen Individuums organisches Glied in der göttlichen Weltordnung ist, nach festem organischen Gesetze verläuft, und in die grosse Oekonomie der Weltgeschichte eingreift. — Das Zusammenwirken dieser Momente, der deutsch-nationalen Individualität Fichte's, und der äusseren Weltereignisse hat in ihm das Hervorbrechen deutsch-nationaler Gesinnung hervorgebracht, welches wir in den Reden an die deutsche Nation zuerst beobachten können. Bis zu diesem Hervorbrechen ist Fichte noch Philosoph, und wird von den philosophischen Bestimmungen beherrscht, welche er in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters niedergelegt hat. Aber der lebendige, ihn beherrschende deutsche Volksgeist treibt ihn, die lebensvollste Kategorie seines Systems, die des Gelehrten, heraus zu greifen und näher zu bestimmen.

IV. Der geschichtliche Beruf des gelehrten Philosophen.

1. Der Beruf des Gelehrten wird von Fichte aus seinem philosophischen Principe deducirt. Sein philosophisches Princip führt er aber in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters in die Geschichte ein; daher ist die Kategorie des Gelehrten eine geschichtliche, und, wie Fichte angiebt, eine Kategorie seiner Zeit. Diese Bestimmung erschöpft aber auch alles Geschichtliche an derselben, im Uebrigen ist sie noch vollkommen philosophisch, und wird in folgender Weise deducirt:

„Zur Erzeugung der Einsicht in das innere Wesen des Gelehrten dienen folgende Sätze:

1) Die gesammte Sinnenwelt mit allen ihren Verhältnissen und Bestimmungen, und insbesondere das Leben der Menschen in dieser Sinnenwelt sind keinesweges an sich und in der That und Wahrheit dasjenige, als welches sie dem ungebildeten und natürlichen Sinne der Menschen erscheinen; sondern es ist etwas höheres und verborgenes, welches der natürlichen Erscheinung bloss zum Grunde liegt. Man kann diesen höheren Grund der Erscheinung in seiner höchsten Allgemeinheit sehr schicklich nennen: die göttliche Idee; und dieser Ausdruck: göttliche Idee, soll von nun an nichts mehr bedeuten, als eben den höheren Grund der Erscheinung, so lange, bis wir diesen Begriff weiter bestimmen". Fichte setzt eine Sinnenwelt e, er setzt Individuen B + C voraus, und bestimmt A, die göttliche Idee, als ihren Grund.

„2) Ein bestimmter Theil des Inhaltes dieser göttlichen Idee von der Welt ist dem ausgebildeten Nachdenken zugänglich und begreiflich, und soll, unter der Leitung dieses Begriffes, durch die freie That der Menschen an der Sinnenwelt herausgebildet und in ihr dargestellt werden". Sobald die göttliche Idee durch ki das A verlassen hat, und in B + C eingetreten ist, ist sie jenseits h mit dem actuellen Anstosse, in i mit dem potentiellen Anstosse behaftet; aber dasjenige Moment des B + C, welches als das reine gegensatzlose i bestimmt

ist, soll in B gegen e geltend gemacht werden. In B + C ist also das reine gegensatzlose i, das Sittlichkeitsprincip, bestimmend.

„3) Falls es unter den Menschen Einzelne geben sollte, welche, ganz oder theilweise, in den Besitz des zuletzt erwähnten Theiles der göttlichen Idee von der Welt sich setzten, — sei es nun, um durch Mittheilung an Andere die Erkenntniss der Idee unter den Mensches zu erhalten und zu verbreiten, oder durch unmittelbares Handeln auf die Sinnenwelt diese Idee in ihr darzustellen, — so wären diese Einzelnen der Sitz eines höheren und geistigeren Lebens in der Welt, und eine Fortentwickelung der Welt, so wie sie zufolge der göttlichen Idee erfolgen sollte". B + C wird nun weiter als Individuum bestimmt, und zwar als ein solches Individuum, in welchem das reine gegensatzlose i herrscht. Solche Individuen bestimmen e durch das reine gegensatzlose i, führen also die göttliche Idee in die Sinnenwelt ein.

„4) Diejenige Art der Erziehung und geistigen Bildung in jedem Zeitalter, vermittelst welcher dieses Zeitalter die Menschen zur Erkenntniss des erkennbaren Theiles der göttlichen Idee zu führen hofft, ist die gelehrte Bildung, — und derjenige Mensch, welcher dieser Bildung theilhaftig wird, der Gelehrte desselben Zeitalters" *). Die Art, wie der Gelehrte das reine gegensatzlose i geltend zu machen hat, erkennt er in g, und seine Erkenntniss ist die gelehrte Bildung. Aber die Weise, wie er das reine gegensatzlose i geltend zu machen hat, ist durch das Princip des Zeitalters bedingt, in welchem er lebt. Der Zeitalter giebt es fünf, deren charakteristische Eigenschaft es ist, dass sie in dem von A abgetrennten B + C stehen. Die Abtrennung von A wird durch den potentiellen Anstoss in i bedingt, welcher als Zeit bestimmt ist und an dem reinen gegensatzlosen i haftet. Das reine gegensatzlose i ist hier aber als das Princip des Gelehrten bestimmt, und im Gegensatze gegen seine Erkenntniss in g sein Leben. Da nun seine Erkenntniss in g durch sein Leben,

*) Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinung im Gebiete der Freiheit. In öffentlichen Vorlesungen, gehalten zu Erlangen im Sommer 1805. Werke. Th. 6. p. 351. 352.

d. i. durch das reine gegensatzlose i bedingt ist, und dies mit einem potentiellen Anstosse, mit der Zeit, behaftet ist, so folgt, dass die Erkenntniss des Gelehrten in g durch sein Zeitleben bedingt ist.

2. Das Zeitleben des Gelehrten ist aber ein Werden, eine Genesis, weil i nur als Streben nach C da ist, und daher aus A deducirt werden muss. „Nur derjenige ist ein Gelehrter, der durch die gelehrte Bildung des Zeitalters hindurch zur Erkenntniss der Idee wirklich gekommen ist, oder wenigstens zu derselben zu kommen lebendig und kräftig strebt“ *). Nur derjenige ist ein Gelehrter, welcher die durch ki aus A deducirte göttliche Idee in g erkennt. Er erkennt in g das reine gegensatzlose i; dies kann er aber erst erkennen, nachdem er alle von ihm differenten Momente, den potentiellen Anstoss in i, den actuellen in h, die Natur in e, und die Erkenntniss in f durchdrungen, dadurch das reine gegensatzlose i gewonnen hat, und darauf von ihm nach g vorgeht.

„Dies ist der Begriff vom Wesen des Gelehrten“, „der Begriff, welcher lediglich die Frage nach dem Was? beantwortet. — Durch die Beantwortung der einzigen Frage nach dem Was aber ist die philosophische Erkenntniss noch keinesweges befriedigt; die Philosophie fragt noch weiter nach dem Wie, und fragt, strenge genommen, allein nach diesem, als welches das Was schon ohne dies bei sich führt. Alle philosophische Erkenntniss ist ihrer Natur nach nicht factisch, sondern genetisch, nicht erfassend irgend ein stehendes Sein, sondern innerlich erfassend und construirend dieses Sein aus der Wurzel seines Lebens. Es ist daher auch in Beziehung auf den, seinem stehenden Wesen nach beschriebenen Gelehrten die Frage übrig: wie wird er zum Gelehrten; und — da selbst sein Sein und Gewordensein ein ununterbrochen lebendiges, und in jedem Momente sich erzeugendes Sein ist, — wie erhält er sich als Gelehrter?

Ich antworte kurz: durch die ihm beiwohnende, seine Persönlichkeit ausmachende und in sich verschlingende Liebe zur Idee. Denken Sie sich dieses also: Jedes Dasein hält und

*) a. a. O. p. 353.

trägt sich selber, und im lebendigen Dasein ist dieses Sich-selbst-Erhalten, und das Bewusstsein davon, Liebe seiner selbst. Die ewige göttliche Idee kommt hier in einzelnen menschlichen Individuen zum Dasein: dieses Dasein der göttlichen Idee in ihnen umfasst nun sich selber mit unaussprechlicher Liebe; und dann sagen wir, dem Scheine uns bequemend, dieser Mensch liebt die Idee und lebt in der Idee, da es doch, nach der Wahrheit, die Idee selbst ist, welche an seiner Stelle und in seiner Person lebt und sich liebt, und seine Person lediglich die sinnliche Erscheinung dieses Daseins der Idee ist, welche Person keinesweges an und für sich selbst da ist, oder lebt" *).

Der Gelehrte erkennt in g das reine gegensatzlose i, und dies ist das Was des Gelehrten, sein Begriff; die Philosophie fragt aber auch, wie der Gelehrte dies wird, denn ihre Erkenntniss ist principiell genetisch. Der Gelehrte ihg erfasst in sich sein reines gegensatzloses i und erkennt dies in g; sein reines gegensatzloses i ist aber die Liebe zur Idee, zu A; die göttliche Idee A setzt sich durch ki, und zwar als Individuen B + C; in diesen Individuen B + C ist i das reine gegensatzlose, dem A identische i, oder die göttliche Idee. Diese Individuen umfassen dieses reine gegensatzlose i mit unaussprechlicher Liebe; dann sagen wir: diese Individuen lieben die Idee, und leben in der Idee, obwohl in Wahrheit die Idee A in ihnen lebt, und sie nur das sinnliche Dasein dieser Idee sind. Diese Individuen sind B + g und dennoch herrscht in ihnen nur das reine gegensatzlose i.

3. Fichte hat den Gelehrten bis auf seinen Grund, die göttliche Idee, A, zurückgeführt, es fragt sich daher, wie die göttliche Idee A aus sich den Gelehrten in B + C setzt?

„1) Das Sein, durchaus und schlechthin als Sein, ist lebendig und in sich thätig, und es giebt kein anderes Sein, als das Leben: keinesweges aber ist es todt, stehend und innerlich ruhend". Das Sein A ist thätig, d. h. es setzt durch ki, und ist daher Leben, denn i ist Leben.

„2) Das einzige Leben, durchaus von sich, aus sich, durch sich, ist das Leben Gottes oder des Absoluten, welche

*) a. a. O. p. 355. 356.

beide Worte eins und dasselbe bedeuten". Das Leben i ist das von A durch ki gesetzte reine gegensatzlose i.

„3) Dieses *göttliche Leben* ist an und für sich rein in sich selber verborgen, es hat seinen Sitz in sich selber, und bleibt in sich selbst, rein aufgehend in sich selbst, zugänglich nur sich selber. Es ist — alles Sein, und ausser ihm ist kein Sein. Es ist eben darum durchaus ohne Veränderung oder Wandel". Das vom A, dem Absoluten in i gesetzte Leben ist ursprünglich in A, und bleibt in A, denn, wenngleich es durch ki aus A herausgeht, so geht es doch durch ighfed nach A zurück, und bleibt in sich.

„4) Nun *äussert sich dieses göttliche Leben*, tritt heraus, erscheint und stellt sich dar, als solches, als göttliches Leben: und diese seine Darstellung, oder sein Dasein und äusserliche Existenz ist die *Welt*". Das göttliche Leben A tritt durch ki aus sich heraus, und das von ihm Gesetzte, B + C, ist die *Welt*.

„5) Das *göttliche Leben* an sich ist eine durchaus *in sich geschlossene Einheit*, ohne alle Veränderlichkeit und Wandel, sagten wir oben. In der Darstellung wird dasselbe aus einem begreiflichen nur hier nicht auseinanderzusetzenden Grunde, ein ins Unendliche sich fortentwickelndes und immer höher steigendes Leben in einem Zeitflusse, der kein Ende hat. Zuvörderst: es bleibt in der Darstellung *Leben*, haben wir gesagt. Das Lebendige kann keinesweges dargestellt werden in dem Todten, denn diese beiden sind durchaus entgegengesetzt, und darum, so wie das Sein nur Leben ist, ebenso ist das wahre und eigentliche Dasein auch nur lebendig, und das Todte *ist* weder, noch ist es, im höheren Sinne des Wortes, *da*. Dieses *lebendige Dasein in der Erscheinung* nun nennen wir *das menschliche Geschlecht*. Also allein das menschliche Geschlecht ist da. So wie das Sein aufgeht und erschöpft ist in dem göttlichen Leben, so geht das Dasein, oder die Darstellung jenes göttlichen Lebens auf in dem gesammten menschlichen Leben, und ist durch dasselbe rein und ganz erschöpft". Das göttliche Leben A setzt durch ki die Welt B + C. Die Welt B + C ist nun nicht ein Todtes, das durch den unendlichen Anstoss ge-

setzte e, sondern ein Lebendiges: daher ist das von dem göttlichen Leben A durch ki gesetzte B + C das menschliche Geschlecht, welches zunächst i, Leben, ist.

„Sodann: das göttliche Leben wird in seiner Darstellung zu einem ins Unendliche sich fortentwickelnden und nach dem Grade der inneren Lebendigkeit und Kraft immer höher steigenden Leben. Daher ist das Leben in allen Zeitpuncten seines Daseins, im Gegensatze mit dem göttlichen Leben, beschränkt, d. h. zum Theil nicht lebendig, und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen, sondern insofern todt. Diese Schranken soll es nun immerfort durch sein steigendes Leben durchbrechen, entfernen, und in Leben verwandeln. — Sie haben von dem soeben aufgestellten Begriffe der Schranke, wenn Sie denselben recht scharf ins Auge fassen und erwägen, den Begriff der objectiven und materiellen Welt; oder der sogenannten Natur. Diese ist nicht lebendig, so wie die Vernunft, und einer unendlichen Fortentwickelung fähig, sondern todt, ein starres und in sich beschlossenes Dasein. Sie ist das, — das Zeitleben anhaltende und hemmende; und allein durch diese Hemmung zu einer Zeit ausdehnende, was ausserdem mit Einem Schlage als ein ganzes und vollendetes Leben hervorbrechen würde. Sie soll ferner durch das vernünftige Leben in seiner Entwickelung selbst belebt werden; sie ist darum der Gegenstand und die Sphäre der Thätigkeit und der Kraftäusserung des ins Unendliche sich fortentwickelnden menschlichen Lebens" *). Das göttliche Leben A setzt durch ki die menschliche Gattung B + C. Das, was das göttliche Leben zunächst setzt, ist sein Leben, das reine gegensatzlose i; dies ist jedoch in B unmittelbar mit dem potentiellen Anstosse behaftet, so dass in B + C die fünf Standpuncte e, f, h, i, g entstehen, deren jeder das reine gegensatzlose i, wie den potentiellen Anstoss, als Momente in sich enthält, jedoch ein verschiedenes Verhältniss dieser Momente zu einander in jedem der fünf Standpuncte setzt. Wie in den fünf Zeitaltern Fichte's eine fortschreitende Entwickelung von e nach f, h, i, g stattfand, so auch hier. Die beiden einander entgegengesetzten Momente, welche in den fünf Standpuncten ein-

*) a. a. O. p. 361—363.

ander entgegenstehen, sind: das göttliche Leben oder das Vernunftleben, und das Todte. In i ist jenes das reine gegensatzlose i, dieses der potentielle Anstoss des i. Zwischen beiden Momenten steht eine Schranke, und diese ist die Natur e. In i haftet nämlich der potentielle Anstoss am göttlichen Leben des reinen gegensatzlosen i; in h haftet der actuelle Anstoss am Wissen von dem reinen gegensatzlosen i, d. h. am g; in e hat jedoch der Anstoss materielle Objectivität erhalten, tritt dem i entgegen, und ist somit die Schranke des reinen gegensatzlosen i, dasjenige, welches das nach C hin strebende i hemmt, und dadurch zur Zeit ausdehnt. Das reine gegensatzlose i, welches nach C hin fortstrebt, ist in der menschlichen Gattung, und der Gegenstand, auf welchen es geht, ist die Natur e.

„6) Alles soeben in den bisherigen Sätzen Aufgestellte kann nun der Mensch, der ja selbst die Darstellung des ursprünglichen und göttlichen Lebens ist, im Allgemeinen einsehen, wie wir z. B. es eingesehen haben". „Der Mensch kann es einsehen, d. h. die Darstellung kann zurückgehen in ihren Ursprung, denselben nachbildend mit absoluter Gewissheit in Rücksicht des Dass: keinesweges aber ihn wiederholend und noch einmal machend in der That und Wahrheit; denn die Darstellung bleibt ewig nur Darstellung, und kann nie herausgehen aus ihr selber, und sich verwandeln in das Wesen". Das in B gesetzte göttliche Leben i, und seine Schranke, die Natur e, kann der Mensch erkennen in C. C ist nur Darstellung des in B Gegebenen, indem das Individuum B + C nach seinem Ursprunge zurückgeht. Sein Ursprung ist i; der potentielle Anstoss des i ist der Ursprung von ihef; und das reine gegensatzlose i ist der Grund, einmal dass der potentielle Anstoss nach ihef vorgeht, sodann dass jenes i sich selbst in g erkennt. Der Mensch kann dies in C erkennen, wie wir, d. i. der gelehrte Fichte, ihg, und seine Zuhörer, die Ungelehrten, ihef, es erkannt haben.

„7) Der Mensch kann es einsehen in Rücksicht des Dass, haben wir gesagt, keinesweges aber in Rücksicht des Wie. — Wie und warum aus dem Einen göttlichen Leben gerade ein solches, also bestimmtes fortfliessendes Zeitleben hervorgehe könnte man nur dadurch begreifen, dass man alle

Theile des letzteren in vollendeter Auffassung begriffe, sie gegenseitig und allseitig durcheinander deutete, so sie auf den Einheitsbegriff zurückbrächte, und diesen dem Einen göttlichen Leben gleich fände. Aber dieses fortfliessende Zeitleben ist unendlich, die Auffassung seiner Theile kann daher nie vollendet werden: das Begreifende aber ist selber das Zeitleben, und steht in jedem Puncte, in dem man es denken möchte, selber in der Endlichkeit und in Schranken gefesselt da, welche es ganz nie abstreifen kann, ohne aufzuhören die Darstellung zu sein, und ohne in das göttliche Wesen selbst sich zu verwandeln". Wie das Zeitleben B + C aus dem göttlichen Leben A hervorgeht, dies lässt sich in B + C nur dadurch begreifen, dass man alle Theile des B + C begreift und auf den Einheitsbegriff A zurückbringt. Aber das in B + C fortfliessende Zeitleben ist unendlich, alles ighfe kann nie erkannt werden. Das Begreifende ist selber B + C, steht selber ausserhalb A, sein reines gegensatzloses i ist mit einem potentiellen Hiatus behaftet, sein Erkennen in C ist nur ein Auffassen dieses i.

„8) Aus dem letzteren scheint zu folgen, dass das Zeitleben bloss im Allgemeinen nach seinem Wesen begriffen werden könne, so wie es im obigen von uns begriffen ist, überhaupt als Darstellung des Einen ursprünglichen und göttlichen Lebens; dass es aber im Besonderen, seinem eigentlichen Inhalte nach, unmittelbar gelebt und erlebt werden müsse, und nur in und zufolge dieses Erlebens in der Vorstellung und dem Bewusstsein nachgebildet werden könne. — Und so verhält es sich denn in einer gewissen Rücksicht und mit einem bestimmten Theile des menschlichen Lebens wirklich. Es bleibt durch den ganzen unendlichen Zeitfluss hindurch in jedem einzelnen Theile desselben am menschlichen Leben etwas übrig, das im Begriffe nicht vollkommen aufgehet, und eben darum auch durch keine Begriffe verfrühet oder ersetzt werden kann, sondern das da unmittelbar gelebt werden muss, wenn es je in das Bewusstsein kommen soll; dies nennt man das Gebiet der blossen und reinen Empirie oder Erfahrung". Wie das Zeitleben B + C aus dem göttlichen Leben A hervorgeht, kann im Allgemeinen nur so begriffen werden, wie es oben begriffen worden ist, dass B + C durch ki Darstellung des göttlichen Lebens ist.

Da aber das reine gegensatzlose i schon mit einem potentiellen Hiatus behaftet ist, so muss das Zeitleben B + C gelebt werden, d. h. der Mensch muss von i nach C vorgehen, und zwar sowohl durch ihef, als auch durch ihg, so dass eine Erkenntniss in f und eine in g entsteht. Die Erkenntniss in f eines ihef ist aber nothwendig die erste, weil das menschliche Leben i niemals das reine gegensatzlose i ist, sondern mit einem potentiellen Anstosse behaftet ist, welcher eine Erkenntniss in f bedingt.

„9) So verhält es sich mit dem Zeitleben in einer gewissen Rücksicht und nach einem bestimmten Theile desselben, sagte ich. Denn in einer anderen Rücksicht und nach einem anderen Theile desselben verhält es sich anders, aus folgendem Grunde, den ich bildlich ausdrücken werde.

Das Zeitleben tritt nicht bloss in einzelnen Momenten, sondern es tritt auch in ganzen gleichartigen Massen ein in die Zeit, welche gleichartigen Massen nun eben es sind, die wiederum in einzelne Momente des wirklichen Lebens sich spalten. Es giebt nicht eine einzige Zeit, sondern es giebt Zeiten, und Zeitordnungen über Zeitordnungen und in Zeitordnungen. So ist z. B. das gesammte gegenwärtige irdische Leben der menschlichen Gattung eine solche gleichartige Masse, welche mit Einem Male ganz eingetreten ist in die Zeit, und allgegenwärtig ganz und ungetheilt da ist — für den tieferen Sinn, lediglich für die sinnliche Erscheinung noch ablaufend in der Weltgeschichte. Die allgemeinen Gesetze und Regeln dieser gleichartigen Massen des Lebens lassen sich, nachdem dieselben Massen nun eingetreten sind in die Zeit, wohl begreifen, und für den ganzen Ablauf dieser Massen im Voraus einsehen und verfrühen, indess die Objecte, d. h. die Hemmungen und Störungen des Lebens, über welche hinweg diese Massen ablaufen, lediglich der unmittelbaren Erfahrung zugänglich sind" *). Das Zeitleben B + C war bisher das der menschlichen Gattung; ihr Zeitleben zerfällt in die fünf Zeitalter e, f, h, i, g, indem in jedem Zeitalter eins dieser fünf Principe herrscht. Da nun nur Eins dieser fünf Principe in Einem Zeitalter herrscht, so ist jedes Zeitalter eine gleichartige Masse, also auch das gegenwärtige. In jedem Zeitalter der Menschheit von B + C sind aber alle

*) a. a. O. p. 363—366.

fünf Principe des B + C mit gesetzt, obwohl sie dem Einen herrschenden Principe des Zeitalters untergeordnet sind. Daher tritt die gleichartige Masse Eines Zeitalters wiederum in einer Fünffachheit von Zeitordnungen ein. Die ganze gleichartige Masse Eines Zeitalters tritt ein in die Zeit, d. h. sie wird das mit einem potentiellen Anstoss behaftete i, und dieses i spaltet sich in die Zeitordnungen e, f, h, i, g, und zwar mit einem Male, denn sowie i gesetzt ist, ist auch ighfe. Die allgemeinen Gesetze der fünf Zeitordnungen Eines Zeitalters lassen sich aus A deduciren; aber aus A folgt nur das reine gegensatzlose i und g; die Hemmungen dieses i und g, d. h. der potentielle Anstoss in i, der actuelle in h, ferner e und f sind nur der Erfahrung in f zugänglich.

„10) Diese erkennbaren Gesetze der gleichartigen Massen des Lebens, die vor dem wirklichen Erfolge voraus erkannt werden, müssen nothwendig erscheinen, als Gesetze des Lebens selber, wie es sein und werden soll, gerichtet an das auf sich selber ruhende und selbständige Princip dieses Zeitlebens, das da als Freiheit erscheinen muss; demnach als Gesetze für ein freies Thun und Handeln der Lebendigen. Gehen wir zurück auf den Grund dieser Gesetzgebung, so liegt er im göttlichen Leben selber, welches in der Zeit sich nicht anders äussern und darstellen konnte, denn auf diejenige Weise, die uns hier als eine Gesetzgebung erscheint; und zwar, wie in dem aufgestellten Begriffe lag, keinesweges als eine mit blinder Gewalt gebietende, und sich Gehorsam erzwingende Gesetzgebung, wie wir in der willenlosen Natur eine solche annehmen, sondern als Gesetzgebung an das von ihr selbst als Leben hingestellte Leben, dem die Selbständigkeit nicht entrissen werden kann, ohne dass ihm dadurch zugleich die Wurzel des Lebens ausgerissen werde; mithin, wie wir oben sagten, als göttliches Gesetz an die Freiheit, oder als Sittengesetz“ *). Die aus A deducirten Gesetze, welche an die gleichartigen Massen eines Zeitalters, d. h. an B + C gestellt werden, gehen an i oder an das Leben, und bestimmen dies, dass es wirke auf das Princip des Zeitalters, an

*) a. a. O. p. 366.

dessen gleichartige Massen es gerichtet ist, und welches ein ruhendes ist, da das Zeitalter, und seine gleichartige Masse B + C eben das Vorausgesetzte ist, auf welches A durch ki wirkt. Da nun das aus A nach B + C deducirte Gesetz ki auf das Leben i geht, so ist es ein Gesetz des Handelns für Lebendige. Der Grund dieser Gesetzgebung liegt in A, im göttlichen Leben selbst; und die Gesetzung selbst ist nicht das Zwangsgesetz des Staates, sondern das Sittengesetz, welches die Wurzel des menschlichen Lebens ist. Da nun aber das Sittengesetz in i von A gesetzt wird, so ist „das menschliche Leben die Idee und der Grundgedanke Gottes bei Hervorbringung einer Welt, die Absicht und der Plan, dessen Ausführung Gott mit der Welt sich vorsetzte" *).

4. „Und so ist denn für unseren Zweck hinreichend erklärt, wie der Welt die göttliche Idee zu Grunde liege, und inwiefern und wie diese dem gemeinen Auge verborgene Idee dem gebildeten Nachdenken begreiflich und zugänglich werde, und ihm nothwendig erscheinen müsse, als dasjenige, was der Mensch durch freie That in der Welt hervorbringen solle" **). Die göttliche Idee, welche aus A nach i geleitet wird, und in i als das Sittengesetz erscheint, soll also in B Handlungen hervorbringen. Diese Handlungen sollen das in einem bestimmten Zeitalter herrschende Princip umwandeln, indem sie das Sittengesetz geltend machen. Die Geltendmachung des Sittengesetzes soll aber durch Individuen geschehen.

„Die ursprüngliche göttliche Idee von einem bestimmten Standpuncte in der Zeit lässt grösstentheils sich nicht eher angeben, als bis der von Gott begeisterte Mensch kommt, und sie ausführt. Was der göttliche Mensch thut, das ist göttlich. Im Allgemeinen ist die ursprünglich und rein göttliche Idee, — das, was der unmittelbar von Gott Begeisterte soll, und wirklich thut, — für die Welt der Erscheinung schöpferisch, hervorbringend das Neue — Unerhörte, und vorher nie Dagewesene. Der Trieb des blossen natürlichen Daseins geht auf das Beharren beim Alten; selbst wo die göttli-

*) a. a. O. p. 367. **) a. a. O. p. 367.

liche Idee sich mit ihm vereinigt — auf die Aufrechthaltung des bisherigen guten Zustandes, und höchstens auf kleine Verbesserungen desselben: wo aber die göttliche Idee rein und ohne Beimischung des natürlichen Antriebes ein Leben gewinnt, da baut sie neue Welten auf, auf den Trümmern der alten. Alles Neue, Grosse und Schöne, was von Anbeginn der Welt an in die Welt gekommen, und was noch bis an ihr Ende in sie kommen wird, ist in sie gekommen, und wird in sie kommen durch die göttliche Idee, die in einzelnen Auserwählten theilweise sich ausdrückt" *). Die göttliche Idee A erscheint als Sittengesetz i in dem von Gott begeisterten Individuum, d. h. in B + C, in welchem das reine gegensatzlose i herrscht. Solchen von Gott begeisterten, sittlichen Männern, den Trägern hellenischer Weltanschauung, steht nun entgegen der Trieb des natürlichen Daseins, welcher auf ein Beharren beim Alten geht. Dieser Trieb des natürlichen Daseins ist durch den potentiellen Anstoss in i und durch den actuellen in h bedingt, erscheint in e als sinnliche Natur, und wird in f als ein Festes, Ruhendes erkannt; er enthält also das, was wir als römische Weltanschauung bestimmt haben. Der von Gott begeisterte Mann soll das Sittlichkeitsprincip gegen das ihm Entgegengesetzte geltend machen, es soll also hellenische Weltanschauung die römische vernichten.

5. Diese Bestimmung schliesst sich unmittelbar an das Resultat an, welches Fichte in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters gewonnen hatte.

Die oben (§. 3. n. 9) gemachte Bestimmung, — dass das Zeitleben der Menschheit in gleichartigen Massen eintritt, welche ein Zeitalter ausmachen, dass das gegenwärtige Zeitalter eine solche gleichartige Masse ist, und dass jedes dieser Zeitalter wieder in einer Fünffachheit von Zeitordnungen eintritt, — hatte Fichte'n die Verpflichtung aufgelegt, nachzuweisen, welches unter den Principien der fünf Zeitalter das des gegenwärtigen Zeitalters wäre, und wie es die fünf Zeitordnungen desselben in sich enthielte.

*) a. a. O. p. 368.

Aber diesen Punct übergeht er, und knüpft dafür unmittelbar an das Resultat der Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters an, setzt somit alle dort gemachten Bestimmungen über das gegenwärtige Zeitalter voraus.

In den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters war Fichte zu dem Resultate gekommen, dass in seinem Zeitalter das Sittlichkeitsprincip, d. h. hellenische Weltanschauung gegen römische Weltanschauung geltend zu machen wäre, und zwar durch lebendige Individuen. Zu diesem Resultate war er durch die Bestimmung geführt worden, dass sein Zeitalter das dritte wäre, in welchem h als Princip herrscht. Aus diesem Principe des dritten Zeitalters hatte er deducirt, dass die Wissenschaft desselben Syllogistik in f wäre, gegen welche die Vernunftwissenschaft in i geltend gemacht werden müsste, indem sie alles ihef durchdränge, und das reine gegensatzlose i zum Maasse alles Begreifens in C machte. Aus dem Principe des dritten Zeitalters hatte er hergeleitet, dass sein Staat auf der zweiten Stufe f stände, und auf die dritte Stufe des vollendeten Staates h erhoben werden sollte. Er hatte bestimmt, dass dies dadurch geschähe, dass sittliche Individuen das sie beherrschende Sittlichkeitsprincip i herrschend machten, dadurch den Staat von der zweiten Stufe f zu der dritten h erhöben, und diesen absoluten Staat h selbst überflüssig machten. Fichte hatte endlich angegeben, dass in seinem Zeitalter der Gegensatz von Gelehrten und Ungelehrten herrschte, dass dieser Gegensatz aber dadurch aufgehoben werden sollte, dass das den Gelehrten beherrschende Sittlichkeitsprincip auch in dem Ungelehrten zur Herrschaft gelangte. — Das Sittlichkeitsprincip soll herrschen, aber factisch herrscht es im Ungelehrten nicht. Dass es in ihm herrschend werde, hängt davon ab, dass es der Ungelehrte in sich erzeugt; diese Erzeugung muss er aber selbst vornehmen, der Gelehrte kann sie in ihm nicht machen. Darum sagt Fichte: der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten wird noch lange dauern. Daraus folgt aber auch, dass das Sittlichkeitsprincip noch lange dem Rechtsprincipe und der Syllogistik gegenüberstehen wird. Nur das steht Fichte'n fest,

dass das Sittlichkeitsprincip, hellenische Weltanschauung, gegen römische Weltanschauung geltend gemacht werden soll.

Diese Bestimmung seines Zeitalters, des dritten, setzt Fichte jetzt in der Schrift über das Wesen des Gelehrten voraus. Er nimmt das Resultat der dortigen Untersuchung auf (§. 3. n. 10.), dass der vom Sittlichkeitsprincipe erfüllte Mensch dies gegen jedes entgegenstehende Princip geltend zu machen hat, und beginnt mit der Bestimmung, dass jeder Fortschritt in der Geschichte von Individuen bewirkt worden sei, welche durch das Sittlichkeitsprincip begeistert gewesen wären.

Dass dies der Beruf des Gelehrten im dritten Zeitalter sei, setzt er voraus. Er kann dies aber auch voraussetzen, denn dass das dritte, vom h als Princip bestimmte Zeitalter sein Zeitalter ist, das hat er in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters auch nur aus philosophischer Machtvollkommenheit decretirt, keineswegcs bewiesen. Seine Menschen- und Weltkenntniss, also ein empirisches Moment, sagt er, bestimme ihn dazu; die Bestimmung beruht also auf seiner Individualität. Eine solche individuelle Bestimmung konnte er aber in einer rein philosophischen Deduction sehr wohl übergehen, da sie zu ihr nichts hinzufügte, noch von ihr wegnahm. Eine rein philosophische war aber seine bisherige Entwickelung. Erst da, wo der Fortgang der Untersuchung durch eine solche Bestimmung bedingt wurde, konnte sie wieder eintreten, und dieser Fall tritt im Folgenden ein. Der Punct der philosophischen Deduction, wo er eintritt, ist die Bestimmung, dass die gleichartigen Massen jedes Zeitalters in mehrere Zeitordnungen zerfallen. Da bestimmt er wieder aus seiner Welterfahrung und Menschenkenntniss heraus, dass die fünf, von ihm a priori construirten Zeitordnungen in seinem Zeitalter sich vorfinden.

Die Bestimmung, dass gewisse philosophische Kategorien in seinem Zeitalter sich wirklich finden, kann Fichte nur vermöge seiner, auf empirischen Wege gewonnenen, Kenntniss von seinem Zeitalter machen. Indem er eine solche Bestimmung aber macht, gestattet er der Empirie Einfluss auf sich; und dieser Einfluss wird hier so bedeutend, dass bestimmte geschichtliche Erscheinungen in seiner philosophischen Theorie

eine Stelle finden, so dass Fichte der geschichtlichen Wirklichkeit näher tritt.

6. Der Punct, an welchen Fichte's fernere Deduction anknüpft, ist die Bestimmung, dass das von Gott begeisterte Individuum das Sittlichkeitsprincip in die Welt einführen soll. „Ebenso, wie das Leben der Menschen das einzige und unmittelbare Werkzeug und Organ ist der göttlichen Idee in der Sinnenwelt, so ist dasselbe menschliche Leben auch der erste und unmittelbare Gegenstand dieser Wirksamkeit. Die Fortbildung der menschlichen Gattung hat die göttliche Idee, — dieselbe Fortbildung hat jeder, welcher von dieser Idee ergriffen wird, — zum Ziele. Diese letztere Einsicht macht es uns möglich, die göttliche Idee in Absicht ihres Wirkungskreises einzutheilen, oder, die Eine an sich untheilbare Idee als mehrere Ideen zu denken“. Sowie A durch ki in B + C eintritt, zertheilt es sich in mehrere Ideen, und zwar in die fünf e, f, h, i, g.

a, „Zuvörderst: das an sich und in der Wahrheit einige und untheilbare menschliche Leben ist, in der Erscheinung, in das Leben mehrerer Individuen neben einander, deren jedes mit seiner Freiheit und Selbständigkeit versehen ist, zerfallen. Diese Zertheilung des Einen Lebendigen ist eine Natureinrichtung, somit eine Störung und Hemmung des wahren Lebens, wirklich geworden deswegen, damit an ihr, und in dem Streite mit ihr die Einheit des Lebens, die nach der göttlichen Idee ist und sein soll, mit Freiheit sich bilde“. Die von A durch ki nach i geleitete göttliche Idee erfährt in i das Gegenstreben des e, welches durch den potentiellen Anstoss in i bedingt ist, und wird dadurch in eine Vielheit von Individuen zersprengt. „Im natürlichen Zustande widerstreiten einander und hemmen sich gegenseitig die verschiedenen Willen dieser Individuen, und die durch sie bewegten Naturkräfte. So ist es nicht mit der göttlichen Idee, und so soll es nach derselben in der Sinnenwelt nicht bleiben. Die erste, keineswegs in der blossen Natur begründete, sondern erst durch eine neue Schöpfung in die Welt eingeführte Macht, an welcher dieser Streit der individuellen Kräfte so lange sich bricht, bis er durch allgemeine Sittlichkeit gänzlich aufgehoben werde, ist die Einrichtung

des Staates, und eines rechtlichen Verhältnisses zwischen mehreren Staaten". Der Gegensatz von i und e ist aufgehoben in h, im Staate, und der Staat ist die erste Zeitordnung. „Diese Einrichtung lag in der göttlichen Idee, sie ist auf Antrieb derselben von begeisterten Menschen in die Welt eingeführt worden, sie wird durch denselben Antrieb in der Welt erhalten. und immerfort vervollkommnet werden, bis zur Vollendung" *). Der Staat h stammt aus A und ist von Individuen eingeführt worden, welche vom reinen gegensatzlosen i bestimmt worden sind.

b, „Dieses vom Streite mit sich selbst zur Einmüthigkeit zu erhebende Menschengeschlecht ist noch überdies mit einer willenlosen Natur umgeben, welche sein freies Leben immerfort beschränkt, bedrohet und einengt. So muss es sein, damit dieses Leben durch eigene Freiheit seine Einheit gewinne; und diese Kraft und Selbständigkeit des sinnlichen Lebens soll, zufolge der göttlichen Idee, fortschreitend sich entwickeln". Das Naturleben in e soll sich entwickeln, damit der Mensch darüber die Herrschaft gewinne. Die Naturherrschaft in e stammt aber ebenfalls aus A.

c, „Die Naturkräfte müssen den menschlichen Zwecken unterworfen werden; damit man dieses aber vermöge, ist es nöthig, dass man die Gesetze, nach denen diese Kräfte wirken, erkenne, und im Voraus ihre Kraftäusserungen zu berechnen vermöge". Die Naturkenntniss steht in f und stammt ebenfalls aus A.

d, „Endlich der Mensch hat seinen Sitz nicht bloss in der Sinnenwelt, sondern die eigentliche Wurzel seines Daseins ist, wie wir gesehen haben, in Gott. Von der Sinnlichkeit und ihren Antrieben fortgerissen, kann das Bewusstsein dieses Lebens in Gott sich ihm leicht verbergen, und sodann lebt er, welche edle Natur er auch übrigens sein möge, in Streit und Zwiespalt mit sich selber, in Unfrieden und Unseligkeit ohne wahre Würde und Lebensgenuss. Erst wie das Bewusstsein der wahren Quelle seines Lebens ihm aufgeht, und er freudig in dieselbe sich taucht, und ihr sich hingiebt,

---

*) a. a. O. p. 369.

überströmt ihn Friede, Freude und Seligkeit. Es liegt in der göttlichen Idee, dass alle Menschen zu diesem erfreuenden Bewusstsein kommen, um das ausserdem unschmackhafte endliche Leben mit dem unendlichen zu durchdringen und in ihm zu geniessen: darum haben von jeher Begeisterte gearbeitet, und werden fortarbeiten, dieses Bewusstsein in seiner möglichst reinsten Gestalt unter den Menschen zu verbreiten“. Der Mensch B + C lebt in Gott, d. h. der Quell seines Lebens ist das von A durch ki gesetzte, reine gegensatzlose i; die Pflege des religiösen Sinnes in i ist daher die vierte Zeitordnung.

e, „Die genannten Wirkungssphären: die der Gesetzgebung, die der Naturkenntniss und Naturherrschaft, die der Religion, sind die allgemeinsten, in denen die göttliche Idee durch Menschen in der Sinnenwelt sich äussert und darstellt. Es ist sichtbar, dass jeder dieser Hauptzweige wiederum seine einzelnen Theile habe, in denen vereinzelt die Idee sich offenbaren könne. Rechnet man nun noch dazu die Wissenschaft der göttlichen Idee, sowohl dass es eine solche Idee gebe, als die ihres Inhaltes im Ganzen, oder in einzelnen besonderen Theilen; ferner die Kunst und Fertigkeit, die klar erkannte Idee in der Sinnenwelt wirklich darzustellen; — welches beides, die Wissenschaft wie die Kunst, doch auch nur durch den unmittelbaren Antrieb der göttlichen Idee erworben werden kann, — so haben wir die fünf Hauptarten, wie die Idee in dem Menschen sich äussert“*). Die Wissenschaft der göttlichen Idee ist die W. L. in g.

Diese fünf Hauptarten, wie die Idee in dem Menschen sich äussert, sind nun die fünf Zeitordnungen, mit welchen das gegenwärtige Zeitalter eintritt. Dass sie seinem Zeitalter angehören, sagt Fichte hier nicht, er macht sie vielmehr zu Erscheinungen jedes Zeitalters; aber es wird in der Folge klar werden, dass sie nach seiner Meinung seinem Zeitalter angehören.

7. Diese fünf Zeitordnungen in welche die göttliche Idee sich zerspaltet, befasst nun Fichte in einer höheren Einheit, in der gelehrten Bildung; und da diese nur im

*) a. a. O. p. 369—371.

Individuum ist, so ist der Gelehrte diese höhere Einheit. „Die Art der Bildung, durch welche, nach der Annahme eines Zeitalters, man zum Besitze dieser Idee, oder dieser Ideen komme, haben wir die gelehrte Bildung, und denjenigen, der durch diese Bildung hindurch wirklich zu dem angestrebten Besitze gekommen, den Gelehrten desselben Zeitalters genannt“ *). Dem Gelehrten steht aber nothwendig der Ungelehrte gegenüber, und daher muss Fichte zur Deduction dieses Gegensatzes fortgehen.

„Die Idee selbst ist es, welche durch eigene Kraft in dem Menschen ein selbständiges und persönliches Leben sich verschafft; in diesem selbständigen Leben sich fortdauernd erhält, und vermittelst desselben die Welt ausser diesem persönlichen Leben nach sich gestaltet“. Die Idee A, welche durch ki in B + C eintritt, setzt sich als das reine gegensatzlose i, welches das Wesen des Gelehrten ausmacht, dem der Ungelehrte gegenübertritt. „Der natürliche Mensch vermag nicht durch eigene Kraft sich zum Uebernatürlichen zu erheben; er muss durch die Kraft des Uebernatürlichen selbst dazu erhoben werden“ **). Der Ungelehrte wird ebenfalls von i bestimmt, allein von dem mit einem potentiellen Anstoss behafteten i.

Hier kommt Fichte auf den Punct, welchen er in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters nicht zu lösen vermochte, und von welchem doch die Auflösung des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten, von hellenischer und römischer Weltanschauung, abhing. Der Gelehrte, wie der Ungelehrte sind B + C, sind daher von i bedingt. Bei dem Gelehrten ist i das reine gegensatzlose, dem k identische i; bei dem Ungelehrten ist es das mit einem potentiellen Anstosse behaftete i. In dem mit einem potentiellen Anstosse behafteten i ist das reine gegensatzlose i Moment, es käme daher darauf an, dies Moment in dem Ungelehrten zur Herrschaft zu bringen, so dass der potentielle Anstoss aufgehoben, der Ungelehrte zu einem Gelehrten würde. In den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters durchhauet Fichte den Knoten, indem er fordert,

*) a. a. O. p. 371. **) a. a. O. p. 372.

der Ungelehrte solle in sich den potentiellen Hiatus vernichten, und das reine gegensatzlose i herrschend machen. Wie der Ungelehrte dies zu Stande zu bringen habe, weiss Fichte nicht anzugeben, und darum bleibt ihm der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten stehen. Er macht aber nochmals einen Versuch diese schwierige Frage zu lösen.

8. Fichte will ermitteln, wie der Ungelehrte den potentiellen Anstoss seines i vernichten, und das als Moment darin enthaltene reine gegensatzlose i zur Herrschaft bringen könne, so dass er ein Gelehrter werde. Er sagt: „Dieses sich selbst gestaltende und erhaltende Leben der Idee im Menschen stellt sich dar als Liebe“; zunächst als Liebe im Allgemeinen, sodann als „Liebe zu der Erkenntniss der Idee, zu welcher Erkenntniss der Gelehrte sich erheben soll“. Das von A durch ki gesetzte i ist das reine gegensatzlose i, welches nach der Erkenntniss in g strebt, denn nur in g wird die Idee selbst, oder A, erkannt. „Die Liebe der Idee überhaupt für sich selbst, und insbesondere für ihre eigene Klarheit bricht in dem von ihr ergriffenen und als Eigenthum besessenen Menschen hervor als Erkenntniss der Idee; in dem reifen Gelehrten in einer bestimmten und vollendeten Klarheit“, denn in ihm herrscht nur das reine gegensatzlose i; anders ist es mit dem angehenden Gelehrten, in welchem das reine gegensatzlose i, die Liebe zur Idee, mit einem potentiellen Anstosse behaftet ist; in ihm bricht sie „hervor, anstrebend diejenige Klarheit, welche sie in diesem Individuum unter diesen Umständen gewinnen kann“. „In ihm strebet zu allererst die Idee, sich selbst zu fassen in einer bestimmten Gestalt, und sich zum Stehen zu bringen unter dem unaufhörlichen Wogen der mannigfaltigen Vorstellungen, die im stetem Wechsel sich in seiner Seele durchkreuzen. Er wird durch dieses Streben ergriffen von der Ahndung eines ihm noch unbekannten und in keinem deutlichen Begriffe von ihm anzugebenden Wissens, bei jedem von ihm erfassten fühlend, dass dieses nicht das Rechte sei, — ohne deutlich aussprechen zu können, was von dem Rechten ihm eigentlich abgehe, und wie das an seine Stelle zu setzende Rechte beschaffen sein solle. Dieses Streben der Idee in ihm wird von nun an sein eigenes Leben und der höchste und in-

nigste Trieb desselben, und tritt an die Stelle seines bisherigen sinnlich egoistischen, bloss auf persönliche Erhaltung und thierisches Wohlsein gerichteten Triebes: denselben sich unterordnend, und darum vernichtend, als einzigen und Grundtrieb" *). Der angehende Gelehrte ist durch den potentiellen Anstoss des i bestimmt, an welchem das reine gegensatzlose i haftet. Letzteres strebt, sich in g selbst zu fassen; allein der potentielle Anstoss des i leitet das Streben des i nach f, wo mannigfache Vorstellungen sich durchkreuzen. Dennoch geht das Streben des reinen gegensatzlosen i nach g nicht unter, der angehende Gelehrte ahndet die Idee, verfehlt sie aber noch, indem sein strebendes i, statt nach g, wieder nach f gelangt. Allein in f angelangt, weiss er, dass er g verfehlt hat; das Streben nach g wird bei ihm überwiegend, und damit gewinnt das reine gegensatzlose i das Uebergewicht, der potentielle Anstoss des i tritt zurück und wird vernichtet.

9. Dieses im angehenden Gelehrten durchbrechende, reine gegensatzlose i charakterisirt Fichte nun näher. „Man nennt diesen soeben beschriebenen Trieb nach einem nicht deutlich gekannten Geistigen Genie: und nennt ihn also aus gutem Grunde. Er ist ein Uebernatürliches, nach einem anderen Uebernatürlichen Hinziehendes im Menschen, welches die Verwandschaft desselben mit der geistigen Welt, und seine ursprüngliche Heimath in dieser Welt andeutet. Ob man nun annehme, dass dieser Trieb, der an sich die göttliche Idee überhaupt, in ihrer ursprünglichen Einheit und Untheilbarkeit anstreben sollte, gleich ursprünglich, und bei der ersten Erscheinung eines bestimmten Individuums in der Sinnenwelt sich also gestalte, dass dieses Individuum die Idee nur in einem gewissen Berührungspuncte zuerst erfasse, und nur von diesem Berührungspuncte aus in das Ganze allmählich eindringen könne; oder ob man lieber annehmen wolle, dass dieser eigentliche Berührungspunct für das Individuum sich nur während der ersten Entwickelung der individuellen Kraft an dem mannigfaltigen Stoffe, der ihr dargeboten wird, bilde, und jedesmal in denjenigen Stoff falle, der gerade im Momente der

*) a. a. O. p. 372. 373.

sattsam entwickelten Kraft derselben durch das Ohngefähr dargeboten wird: — welches von beiden man annehmen wolle, sage ich; so wird doch in der Erscheinung der wirklich sich äussernde und etwas erfassende Trieb immer sich darstellen, als Trieb für eine besondere Seite der Einen an sich untheilbaren Idee, oder: — als Trieb für eine besondere Idee in der Sphäre aller möglichen Ideen; oder, wenn dieser Trieb Genie genannt wird, — das Genie wird immer erscheinen als ein besonderes Genie, für Philosophie, Poesie, Naturbeobachtung, Gesetzgebung und dergleichen, keinesweges aber bloss im Allgemeinen als Genie. Dieses besondere Genie ist, nach der ersten Annahme, gleich als besonderes in dieser seiner Bestimmtheit angeboren; nach der zweiten ist es nur im Allgemeinen als Genialität überhaupt angeboren, und lediglich, durch den ohngefähren Gang der Bildung, in Genie für dieses besondere Fach verwandelt worden" *). Das im Triebe i des Ungelehrten als Moment enthaltene, reine gegensatzlose i, an welchem der potentielle Anstoss haftet, nennt man Genie. Sofern jener Trieb das reine gegensatzlose i in sich enthält, hängt der Mensch B + C mit A zusammen; sofern an ihm der potentielle Anstoss haftet, ist der Mensch von A abgetrennt, und hat seine Heimath in dieser Welt e. Der Trieb i des Ungelehrten hat also beide Momente, das reine gegensatzlose i und den potentiellen Anstoss an sich. Da alles Setzen ursprünglich von A ausgeht, und A das reine gegensatzlose i setzt, zu welchem in B der potentielle Anstoss hinzutritt, so wäre es möglich, dass jedes Individuum eines bestimmten Zeitalters die Idee nur in einer seiner fünf Zeitordnungen, in e, f, h, i oder g erfasste, und von dieser aus, z. B. von e, oder von f u. s. w. aus das Ganze, d. h. das Zeitalter B + C, erfasste; es wäre aber auch möglich, dass das mit einem potentiellen Anstoss behaftete i nicht sogleich eine der fünf Zeitordnungen erfasste, sondern zunächst in i verharrte, und zufällig auf die eine oder die andere geführt würde, wie sie sich gerade seiner sich entwickelnden Kraft darböte. Welchen von beiden Fällen man aber auch annehmen möge, stets

*) a. a. O. p. 373. 374.

wird sich der Trieb i des Ungelehrten, d. h. sein Genie, offenbaren, als ein Genie für Eine der fünf Zeitordnungen. Das Genie ist nach der ersten Annahme angeboren, d. h. i setzt sich ursprünglich in einer der fünf Zeitordnungen fest; nach der zweiten Annahme steht es ursprünglich in i fest, und wird erst durch den Gang seiner Bildung in eine der fünf Zeitordnungen hineingeführt. Das Fortstreben geschieht aber in jedem Falle von dem reinen gegensatzlosen i, und geht auf die göttliche Idee, welche in jeder der fünf Zeitordnungen enthalten ist.

Der Ausgangspunct des Strebens ist stets i. Daraus folgert Fichte die Nothwendigkeit, sich bestimmte Erkenntnisse zu erwerben, denn i geht nach C vor. Da aber in C sich der Gegensatz des g und f findet, so leitet Fichte daraus weitere Bestimmungen her.

10. „Wie obiger Streit auch entschieden werde, so leuchtet auf jeden Fall ein im Allgemeinen — die Unentbehrlichkeit der vorläufigen geistigen Bildung, und einer ersten Anweisung, mit Begriffen und Erkenntnissen umzugehen und zu schalten, damit sie entdecke, ob überhaupt Genie da sei“ *). Fichte hat Individuen gesetzt, welche als i bestimmt sind; i strebt nothwendig nach C; sobald aber ein Streben des i nach C gesetzt ist, so fragt es sich: wohin geht es? nach f, oder nach g? Das reine gegensatzlose i strebt nur nach g. Das strebende i ist hier als das reine gegensatzlose gesetzt, denn es strebt nach einer der fünf Zeitordnungen, in deren jeder die göttliche Idee A, welche durch ki setzt, Princip ist; deshalb ist das strebende i des angehenden Gelehrten das reine gegensatzlose i. Das reine gegensatzlose i strebt also nothwendig nach g; wir erhielten also Individuen, welche ig wären. Solche sind aber unmöglich, denn i ist nur i durch den Gegensatz des e; g ist nur g durch den Gegensatz des f. Um daher Gelehrte ig zu erhalten, muss Fichte Individuen setzen, welche ef sind, und da von i alles Setzen ausgeht, so muss er i so bestimmen, dass es nothwendig nach fe geht. Nun war i als Genie, als erfüllt von der göttlichen Idee, bestimmt; Fichte muss also Individuen setzen, welche kein Ge-

*) a. a. O. p. 374.

nie haben, welche weder von der göttlichen Idee A erfüllt sind, noch dem gemäss von dem reinen gegensatzlosen i bestimmt werden. Fichte bestimmt sie so: „Bei wem das inwohnende Genie, entweder, weil ihm die Wege zur gelehrten Bildung nicht zugänglich sind, oder weil er aus Trägheit und hochmüthigem Eigendünkel sie verschmäht, mit seiner Gestaltung auf halbem Wege stehen bleibt, — zwischen dem und seinem Zeitalter, und — was aus dem letzteren folgt — zwischen ihm und jedem möglichen Zeitalter, und dem ganzen Menschengeschlechte in jedem Puncte seiner Bildung — ist eine unausfüllbare Kluft befestigt, und die Mittel des wechselseitigen Einflusses sind abgeschnitten. Was auch in ihm wohnen möge, oder strenger ausgedrückt, was auch bei fortgesetzter Bildung in ihm eingekehrt sein möchte: er kann es weder sich selber, noch anderen klar deuten, noch es zur bedachten Regel seines Handelns machen, und so es in der Welt realisiren“ *). Fichte setzt hier Individuen, denen das Genie i, d. h. das reine gegensatzlose i, und sein potentieller Anstoss nicht fehlt; aber der potentielle Anstoss, d. h. Trägheit und Eigendünkel, ist bei ihnen so stark, dass das reine gegensatzlose i ganz unterdrückt wird. In diesen Individuen herrscht der potentielle Anstoss; daher können sie in keine der fünf Zeitordnungen des Zeitalters eintreten, denn in jeder ist das reine gegensatzlose i, die göttliche Idee, Moment; sie stehen also ausserhalb des Zeitalters. In diesen principiell Ungelehrten erscheint wieder dasselbe Princip, welches Fichte in der Kritik aller Offenbarung von 1792 als das absolut Böse bestimmt hat, welches wir zuletzt als den Grund römischer Weltanschauung kennen gelernt haben. Fichte musste 1792 ein principiell Böses setzen, weil ihm römische Weltanschauung einmal als Theil der Philosophie geschichtlich gegeben war; er muss hier principiell Ungelehrte setzen, weil sonst die Gelehrten ihm verfliessen würden, da diese nur durch den Gegensatz gegen die Ungelehrten Halt bekommen.

11. Nachdem Fichte so auf der einen Seite principiell Ungelehrte gesetzt, und dadurch den Gelehrten einen

*) a. a. O. p. 375. 376.

Halt gegeben hat, kann er weiter untersuchen, wie die angehenden Gelehrten zu vollkommenen Gelehrten werden. Angehende Gelehrte sind ihm solche Individuen, in welchen sich das Princip des vollkommenen Gelehrten, das reine gegensatzlose i, schon in einem gewissen Uebergewichte über den potentiellen Anstoss findet; sie gehören daher schon auf die Seite des Gelehrten. Wenn uns Fichte daher nachweist, wie ein angehender Gelehrter zum Gelehrten wird, so weist er nach, wie ein Individuum, in dessen i das reine gegensatzlose i über den potentiellen Anstoss das Uebergewicht hat, sich in g oder als vollkommener Gelehrter setzt. Der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten bleibt davon unberührt, und in voller Schroffheit stehen. Nur das gewinnt Fichte, dass er bei dem Gelehrten den potentiellen Anstoss, den Grund des e, als Moment ausdrücklich setzt, und dadurch ein Weiteres erlangt. Der angehende Gelehrte wird durch i bestimmt, in welchem das reine gegensatzlose i über den potentiellen Anstoss das Uebergewicht hat. In dem reinen gegensatzlosen i liegt das Princip der gelehrten Erkenntniss in g; diese wird durch das reine gegensatzlose i bedingt; an diesem haftet aber der potentielle Anstoss in i, welcher ihef bedingt; folglich ist der Gelehrte ihg ausdrücklich mit ihef behaftet, und ist also B + C.

So bestimmt ist aber der Gelehrte Individuum. Denn fasst man B + C als ihef, als den Ungelehrten, so ist damit auch ihg gesetzt, denn mit Ausnahme der principiell Ungelehrten ist in dem i jedes Ungelehrten, namentlich seiner ungelehrten Zuhörer, das reine gegensatzlose i überwiegend; die Ungelehrten werden zu angehenden Gelehrten, fallen auf die Seite der Gelehrten, sind also auch ihg. Umgekehrt ist an dem vollendeten Gelehrten ihg die Bestimmung des Ungelehrten ausdrücklich gesetzt, d. h. ihef. Da somit jeder Gelehrte ihg zugleich ihef ist, jeder Ungelehrte ihef, mit Ausnahme der principiell Ungelehrten, auch ihg ist, so bleibt nur das Individuum B + C übrig. Der gelehrte Fichte und seine ungelehrten Freunde, bei denen nach seiner Meinung das Sittlichkeitsprincip überwiegt, sind als B + C, als Individuen bestimmt. Diese Bestimmung ist wichtig für das

Verständniss von Fichte's folgender Schrift, der Anweisung zum seligen Leben. Diese Anweisung gilt für Jedermann, weil sowohl der Gelehrte als der Ungelehrte, oder vielmehr der angehende Gelehrte, in dem Individuum B + C gesetzt ist.

Trotz dieser Annahme bleibt Fichte'n der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten, sofern er einen Gegensatz von Principien, von Sittlichkeit und Recht, von hellenischer und römischer Weltanschauung, in sich enthält, ungelöst stehen, denn Fichte setzt principiell Ungelehrte, d. h. Individuen, welche durch eine unübersteigliche Kluft von den Gelehrten getrennt sind. Er thut dies mit historischer Nothwendigkeit. — In dem Atheismusstreite war Fichte, der Träger hellenischer Weltanschauung, den Beamten, den Trägern römischer Weltanschauung, entgegen getreten. Er hatte damals an das Publicum appellirt, und demnächst seine philosophische Kategorie des Ungelehrten construirt. In der Kategorie des Ungelehrten hatte er die Träger römischer Weltanschauung und das Publicum, später seine Zuhörer, vereinigt. Die Träger römischer Weltanschauung waren ihm Syllogistiker in f, denen i fehlt; also Leute, welche er 1805 als Individuen bestimmt haben würde, in welchen der potentielle Anstoss des i das reine gegensatzlose i unterdrückt hat. Aus diesen nimmt er 1805 die principiell Ungelehrten her. Da ihnen das Princip römischer Weltanschauung zu Grunde liegt, und sie den principiell Gelehrten entgegen stehen, so ist klar, dass Fichte den Gegensatz hellenischer und römischer Weltanschauung nicht gelöst hat. — Das Publicum und seine Zuhörer waren Fichte'n zunächst Individuen, welche von dem Sittlichkeitsprincipe, von dem reinen gegensatzlosen i, beherrscht wurden, denen aber die Erkenntniss in C fehlte. Aus diesen macht er 1805 die von den Gelehrten unterschiedenen angehenden Gelehrten. In der W. L. von 1804 wirft Fichte die Träger römischer Weltanschauung und das Publicum zusammen, und macht daraus die Kategorie des Ungelehrten. Von dem Publicum nimmt er die Bestimmung her, dass das i das reine gegensatzlose i sei, von den Trägern römischer Weltanschauung, dass in f erkannt wird; und beide Bestimmungen verbindet er dadurch, dass er annimmt, es

werde ursprünglich ihef von A projicirt. — Sobald Fichte das i genauer untersuchte, so musste er finden, dass er in der W. L. von 1804 principiell entgegengesetzte Dinge in der Kategorie des Ungelehrten verbunden hatte, er musste sie wieder trennen, und dies geschieht, indem er 1805 den principiell Ungelehrten von dem angehenden Gelehrten scheidet. Was er also in die Kategorie des Ungelehrten hineingetragen hatte, trägt er jetzt wieder heraus.

12. Fichte hat uns gesagt, was die principiell Ungelehrten sind; er kann uns daher jetzt auch sagen, was die principiell Gelehrten sind: „In welchem die Idee sich vollkommen ausgestaltet, der erblickt aus ihr, als seinem einigen Lichtpuncte, die ganze Wirklichkeit, und durchblickt sie in demselben Lichte innerlich; was auf seine Idee irgend sich bezieht, versteht er aus ihr, wie es so geworden, was an ihm recht sei, was ihm zum rechten noch fehle, auf welche Weise es recht gemacht werden müsste; und er hat überdies das Mittel dieses Rechtmachens in seiner freien Gewalt. Erst sodann ist in ihm die Gestaltung der Idee vollendet, und er ein reifer Gelehrter: — derjenige Punct, wo der Gelehrte übergeht in den freien Künstler, ist der Punct der Vollendung des Gelehrten". Der Gelehrte steht in dem, von der göttlichen Idee gesetzten, reinen gegensatzlosen i, durchschaut alle fünf Zeitordnungen, denn er erblickt in jeder ihre Idee; geht dann von i nach g vor und wird dort Künstler, indem er alles B + C aus A nachconstruirt.

Zu dieser Vollendung des Gelehrten soll der angehende Gelehrte gelangen. Das Princip, um dazu zu gelangen, das reine gegensatzlose i, ist schon in ihm; nur ist es noch mit einem potentiellen Anstosse behaftet; Fichte hat daher anzugehen, wie jener ihn, und zwar in jeder der fünf Zeitordnungen, überwinden möchte. In dem reinen gegensatzlosen i steckt Fichte'n das Princip der Sittlichkeit oder hellenischer Weltanschauung, in dem potentiellen Anstosse das Princip römischer Weltanschauung; die folgende Untersuchung hat für uns also insofern Werth, als wir beobachten können, wie hellenische Weltanschauung in die römische eindringt.

13. Der Ausgangspunct dieser Untersuchung ist der Trieb i des angehenden Gelehrten. Dieser Trieb ist eine Verbindung des reinen gegensatzlosen i, — welches Fichte oben Genie für eine der fünf Zeitordnungen nannte, in welchen die göttliche Idee erscheint, das er aber auch Talent nennt, — mit dem potentiellen Anstosse, von welchem er angegeben hatte, dass er in dem principiell Ungelehrten das reine gegensatzlose i vernichtet habe. Von diesem Ausgangspuncte aus fordert Fichte von dem angehenden Gelehrten „Rechtschaffenheit im Studiren"; er soll „mit inniger und vollkommener Rechtschaffenheit so handeln, als ob Talent in ihm verborgen wäre" *); weil es „vor dem vollendeten Erfolge Niemand wissen könne, ob in ihm Talent vorhanden gewesen sei, oder nicht" **). Fichte fordert diese Rechtschaffenheit im Studiren, weil „sie selbst die göttliche Idee in ihrer allgemeinsten Gestalt ist" ***); sie steht also im reinen gegensatzlosen i, welches von A gesetzt ist.

14. Die Rechtschaffenheit im Studiren strebt von i nach C. In C steht aber die Erkenntniss in f und die in g. Beiden gemeinsam ist, dass sie logische Erkenntniss sind. Daher strebt die Rechtschaffenheit in i zunächst nach dem logischen Gesetze, welches von A durch ki im i gesetzt ist.

„Die Rechtschaffenheit, als lebendige und herrschend gewordene Ansicht, geht auf die individuelle Person dessen, den sie ergriffen hat, und betrachtet diese als stehend unter einer bestimmten Gesetzgebung, als existirend lediglich um einer gewissen Bestimmung willen, und als Mittel für einen höheren Zweck" †). Die von i nach C strebende Rechtschaffenheit betrachtet sich als stehend unter einem von A durch ki in ihr gesetzten Gesetze. Das Ziel, wonach sie strebt, ist aber die Erkenntniss in C: „Der Gegenstand der Thätigkeit des Studirenden ist die Wissenschaft" ††). Die Wissenschaft in C ist aber eine doppelte, eine in f, und eine in g. „Was es auch sei, das der Mensch seiner Betrachtung unterwerfe, so

*) a. a. O. p. 382.

**) a. a. O. p. 380.

***) a. a. O. p. 381.

†) a. a. O. p. 384.

††) a. a. O. p. 389.

kann es betrachtet werden auf eine doppelte Weise, und gleichsam mit einem doppelten Sinnenorgane: entweder historisch, durch die blosse innere Betastung, oder philosophisch, durch das innere Auge". „Die historische Ansicht fasset die vorhandenen Meinungen über den Gegenstand auf, versucht unter ihnen die allgemeinste und herrschendste auszulesen, stellt diese hin als Wahrheit, erhält aber nichts Wahres, sondern lauter Wahn". Es ist die Erkenntniss in f, welche unter Voraussetzung bestimmter wahrer Sätze Syllogismen bauet. „Die philosophische erfasst die Dinge, so wie sie an sich sind, d. i. in der Welt des reinen Gedankens, welcher Welt Urprincip Gott ist; demnach also wie Gott sie denken müsste, falls ihm ein Denken beizulegen wäre" *). Es ist die Erkenntniss in g, welche i denkt, wie es von A, von dem Satze der Sätze, gesetzt ist, welche den Syllogismus durch den Satz begründet.

Beide Ansichten, die historische in f und die philosophische in g, sind aber von A gesetzt, und daher ist der mit Rechtschaffenheit Studirende, d. h. derjenige, welcher von dem reinen gegensatzlosen i aus nach C strebt, ein Gelehrter, mag er nun in f, oder in g erkennen, wodurch zwei Arten von Gelehrten entstehen, angehende und vollendete.

15. „Gott hat die Welt überhaupt gedacht, nicht nur, wie sie ist und sich findet, sondern auch also, wie sie sich durch sich selbst weiter gestalten soll; ausser dem, was sie ist, liegt in dem göttlichen Gedanken von ihr noch das Princip einer ewigen Fortentwickelung, und zwar einer Fortentwickelung aus dem Höchsten, was in derselben sich findet, aus den vernünftigen Wesen in ihr, vermittelst derselben Freiheit". B + C ist die Welt, denn c ist nur durch die Individuen B + C. Gott A hat also die Welt B + C gedacht, einmal, wie sie sich findet, d. h. als losgetrennt von A, indem er in i einen potentiellen, und in h einen actuellen Anstoss gesetzt hat; — sodann aber als in Verbindung mit A; dann ist i das reine gegensatzlose, dem A identische, welches alle

*) a. a. O. p. 392.

Puncte des B + C nach sich gestaltet, e, f und h auf i zurückführt, und dies in g denkt.

Aus diesem Verhältnisse entsteht nun eine doppelte Art von Gelehrten. „Sollen diese vernünftigen Wesen jenen göttlichen Gedanken von der Welt, wie sie werden soll, durch ihre freie That realisiren, so müssen sie vor allem voraus ihn selbst fassen und erkennen. Auch dieses Fassen und Erkennen jenes ersten göttlichen Grundgedankens vermögen sie nicht, ausser zufolge eines zweiten göttlichen Gedankens, dass sie, eben diese, denen es verliehen ist, jenen Gedanken fassen sollen. Diejenigen nun, welche in dem göttlichen die Welt erschaffenden Gedanken also gedacht sind, dass sie jenen ersten göttlichen Grundgedanken zum Theil fassen sollen, sind in ihm als Gelehrte gedacht“. Gott A denkt Gelehrte, indem er durch ki B + C setzt. „Jener göttliche Gedanke von dem Menschen, als einem Gelehrten, muss selbst den Menschen ergreifen“. „Dies aber kann geschehen auf zweierlei Art und Weise, entweder unmittelbar, oder mittelbar. Ergreift jener Gedanke den Menschen unmittelbar, so gestaltet er sich in ihm durchaus durch sich selber, ohne alles andere Zuthun, zu einer solchen Erkenntniss des göttlichen Weltplanes heraus, wie sie in diesem Individuum heraustreten kann; alles sein Denken und Treiben geht von selber auf dem geradesten Wege fort zu diesem Ziele; was er auf diesem Boden thut, ist gut und recht und ohne Fehl, denn es ist selbst unmittelbar göttliche That. Diese Erscheinung nennen wir Genie“. Der göttliche Gedanke A setzt sich in i als das reine gegensatzlose i, welches nach der Erkenntniss in g strebt. Dies reine gegensatzlose i ist allerdings mit einem potentiellen Anstosse behaftet, allein da es überwiegt, so strebt es doch nach g.

„Oder der zweite und allgemein anwendbare Fall: der göttliche Gedanke von dem Individuum als Gelehrten, ergreift den Menschen und begeistert und belebt ihn nur mittelbar. Er findet sich durch seine Lage, die er, als ohne sein Zuthun bestimmt, für den Gedanken der Gottheit anerkennen muss, in der Nothwendigkeit zu studiren“ *). Der göttliche Ge-

*) a. a. O. p. 393. 394.

danke, welcher in dem Individuum als das reine gegensätzlose i erscheint, ist dergestalt mit einem potentiellen Anstosse behaftet, dass das Individuum es nicht klar erkennt, dass sein i nach der Erkenntniss in g strebt, sondern es ist noch schwankend. Freilich ist der potentielle Anstoss nicht in dem Grade vorherrschend, wie bei dem principiell Ungelehrten, so dass er das reine gegensatzlose i unterdrückte, sondern er wird überwiegend „durch den göttlichen Gedanken bestimmt" *).

Daraus entsteht nun der Gegensatz zwischen dem angehenden, und dem vollendeten Gelehrten. In beiden ist das reine gegensatzlose i herrschend, in beiden ist es mit einem potentiellen Anstosse behaftet, bei jenem jedoch mehr, als bei diesem. Dieses Mehr macht den ganzen Unterschied, denn es bewirkt, dass das reine gegensatzlose i des angehenden Gelehrten zwar nach g strebt, es aber nicht sogleich trifft; dass das reine gegensatzlose i des vollendeten Gelehrten aber geradesweges nach g vorgeht. „In dem angehenden Gelehrten soll die Sache, welche er anstrebt, die Idee, eine Gestalt und ein eigenthümliches Leben erst gewinnen; sie hat es noch nicht". „In dem vollendeten Gelehrten hat die Idee ihr eigenthümliches, selbständiges Leben begonnen; sein persönliches Leben ist nun wirklich in dem Leben der Idee aufgegangen, und in demselben vernichtet" **). Die Erkenntniss in g des reinen gegensatzlosen i, als welches die göttliche Idee A sich in dem Individuum B + C setzt, ist also das Ziel, nach welchem der angehende Gelehrte strebt, und welches der vollendete Gelehrte erreicht hat.

16. Fichte hat hier von dem Gelehrten als von einem philosophischen Abstractum gesprochen, allein er meint in der That den Gelehrten seines Zeitalters. Dass der Gelehrte einem bestimmten Zeitalter angehört, hat Fichte schon oben gesagt, dass aber das Zeitalter, welchem er angehört, das gegenwärtige ist, wird jetzt klar werden. „Wir haben bisher den angehenden Gelehrten grösstentheils betrachtet, als den auf einer Universität studirenden, und beide Begriffe sind in unserem bisherigen Gebrauche derselben fast gänzlich zu-

*) a. a. O. p. 394. **) a. a. O. p. 412.

sammengefallen. Erst jetzt, da wir den Studirenden von der Akademie in das Leben zu begleiten gedenken, wird es Zeit zu erinnern dass das Studiren und der Zustand des erst angehenden Gelehrten sich nicht nothwendig mit dem Aufenthalte des jungen Mannes auf der Akademie schliesse; ja wir werden tiefer unten einen Grund einsehen, um dessen willen in der Regel erst nach den Universitätsjahren das Studiren recht eigentlich anhebt" *). Die angehenden Gelehrten sind die Studenten aus Fichte's Zeitalter; der vollendete Gelehrte ist Er selbst.

Durch die Bestimmung aber, dass die Studenten seiner Zeit für das Leben vorbereitet werden sollen, gewinnt Fichte einen Anknüpfungspunct an weitere philosophische Bestimmungen. Jedes Zeitalter tritt nach Fichte ein in einer Fünffachheit von Zeitordnungen; da nun die angehenden Gelehrten seinem Zeitalter angehören, so zerfällt das Leben, für welches sie vorbereitet werden sollen, in fünf Zeitordnungen. Oben hat Fichte uns fünf Zeitordnungen eines Zeitalters angegeben, aber nicht gesagt, dass er von seinem Zeitalter redet, dass jene fünf Zeitordnungen diesem angehören. Da er uns jetzt sagt, mit den angehenden Gelehrten wären die Studenten seiner Zeit gemeint, so ist es allerdings wahrscheinlich, dass jene fünf Zeitordnungen von ihm seinem Zeitalter zugeschrieben worden sind; aber zur Gewissheit wird diese Vermuthung erst dadurch, dass er im Folgenden aus ihnen die Kategorien nimmt, für welche der angehende Gelehrte gebildet werden soll. Zu diesen fünf Zeitordnungen geht Fichte nämlich jetzt mit philosophischer Nothwendigkeit fort. Die fünf Zeitordnungen eines Zeitalters sind bestimmte Erscheinungen der göttlichen Idee; nach der göttlichen Idee in diesen Zeitordnungen strebt aber das von der göttlichen Idee in den angehenden Gelehrten gesetzte, reine gegensatzlose i; folglich muss Fichte jetzt zu der Vorbereitung des angehenden Gelehrten für diese fünf Zeitordnungen, oder für das Leben, fortschreiten.

Indem Fichte aber den angehenden Gelehrten für das Leben vorbereitet, erlaubt er sich eine Anomalie gegen die philosophische Consequenz, und zwar bewogen durch ein em-

---

*) a. a. O. p. 412. 413.

pirisches Moment. Die philosophische Consequenz forderte den Nachweis, wie das, in dem angehenden Gelehrten strebende, reine gegensatzlose i in die fünf Zeitordnungen des Zeitalters eindringt, und die göttliche Idee in jeder einzelnen ergreift. Diesen Nachweis giebt Fichte aber nicht vollständig, und zwar bewogen durch ein empirisches Moment. Dass es Studenten auf deutschen Universitäten giebt, das kann Fichte nur empirisch wissen. Dass diese für das Leben und für bestimmte Lebenskreise seiner Zeit vorbereitet werden sollen, und von welcher Art dieses Leben und diese Lebenskreise sind — das kann er ebenfalls nur empirisch ermitteln. Sobald er die Studenten seiner Zeit in sein philosophisches System hat eindringen lassen, nimmt er auch auf ihre Bedürfnisse für das Leben seiner Zeit Rücksicht, gestattet seiner empirischen Kenntniss dieses Lebens auf seine weitere Untersuchung Einfluss. Und die Folge dieses Einflusses ist, dass er nicht alle a priori construirten Zeitordnungen durchgeht, sondern einige heraushebt, welche den empirisch ihm bekannten Erscheinungen seiner Zeit am ähnlichsten waren.

17. Da Fichte's weitere Untersuchung durch das Zusammenwirken des angegebenen philosophischen, wie des angegebenen empirischen Momentes bedingt ist, so zeigt sich auch der Einfluss beider. Mit philosophischer Nothwendigkeit schreitet er zu den oben deducirten fünf Zeitordnungen seines Zeitalters fort, und bestimmt den Beruf des Gelehrten in ihnen.

„Das Leben desjenigen, in welchem die gelehrte Bildung ihren Endzweck erreicht hat, ist oben bestimmt charakterisirt worden: sein Leben ist selbst das Leben der die Welt fortschaffenden und von Grund aus neu gestaltenden göttlichen Idee innerhalb der Welt. Dieses Leben kann in zweifacher Form vorkommen, entweder im wirklichen äusseren Leben und Wirken, oder im blossen Begriffe, welches zwei Hauptgattungen des eigentlichen Gelehrten-Berufes giebt“. In dem vollendeten Gelehrten herrscht die göttliche Idee A. Diese geht entweder, ohne Anstoss durch i nach g vor, und ist das Princip hellenischer Weltanschauung; oder es tritt in i der potentielle Anstoss, das Princip römischer Weltanschauung, zu ihr hinzu, und sie geht nach h vor.

„Die erste Gattung“, bei der das Letztere der Fall ist, „befasst alle diejenigen, welche selbständig und nach ihrem eigenen Begriffe die menschlichen Angelegenheiten zu leiten haben, und stets zu neuer, der fortschreitenden Zeit angemessener Vollkommenheit zu erheben, welche die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen unter einander, so wie das Verhältniss des Ganzen zur willenlosen Natur, ursprünglich und als letztes und höchstes freies Princip anordnen; nicht bloss solche, welche auf der höchsten Stufe als Könige oder unmittelbare Räthe der Könige stehen, sondern alle ohne Ausnahme, welche entweder für sich allein, oder in Verbindung mit anderen über die ursprüngliche Anordnung jener Angelegenheiten selbst zu denken, selbst zu urtheilen, und etwas Geltendes zu beschliessen, das Recht und den Beruf haben“. Es sind dies die Träger römischer Weltanschauung, namentlich diejenigen, welche die erste der oben angegebenen Zeitordnungen, die der Gesetzgebung in h ergriffen haben; demnächst aber auch diejenigen, welche sich der Naturbeherrschung in e und der Naturkenntniss in f widmen.

„Die zweite Gattung befasst die eigentlichen und vorzugsweise also genannten Gelehrten, deren Beruf es ist, die Erkenntniss der göttlichen Idee unter den Menschen zu erhalten, dieselbe immerfort zu höherer Klarheit und Bestimmtheit zu erheben, und sie in dieser sich stets verjüngenden und verklärenden Gestalt von Geschlechte zu Geschlechte fortzupflanzen“ *). Dies sind die Träger hellenischer Weltanschauung, sowohl die Pfleger des religiösen Sinnes in i, als auch die Pfleger der Wissenschaft in g. Darum zerfallen sie auch wieder in zwei Unterarten.

„Die zweite Gattung zerfällt wieder in zwei Unterarten nach der Weise der Mittheilung ihrer Begriffe von der Idee. Entweder nämlich ist ihr nächster Zweck der, durch unmittelbare und persönliche freie Mittheilung ihrer idealen Begriffe, in künftigen Gelehrten die Fähigkeit auszubilden, dass sie selber durch sich selbst die Idee fassen und begreifen; sie sind Gelehrten-Erzieher, Lehrer an niede-

*) a. a. O. p. 415. 416.

ren und höheren Schulen, — oder sie legen ihren Begriff von der Idee in einer vollendeten und abgeschlossenen Bearbeitung hin für diejenigen, welche zur Fähigkeit, dieselbe zu fassen, sich schon gebildet haben. Dieses geschieht gegenwärtig durch Schriften; also sie sind Schriftsteller" *). Die Gelehrten-Erzieher versetzt Fichte nach i, die Schriftsteller nach g. Unmerklich gestattet er der Empirie hier einen Einfluss. Aus dem philosophischen Principe folgt nur, dass in i Pfleger des religiösen Sinnes stehen, dass dies die Professoren und Lehrer seiner Zeit sind, fügt er eigenmächtig hinzu, nähert sich dadurch aber der geschichtlichen Wirklichkeit. Ebensowenig hat er erwiesen, dass in g die Schriftsteller seiner Zeit stehen; durch sein philosophisches Princip ist er nur berechtigt, dahin den Wissenschaftslehrer zu setzen.

18. Der Eintritt des Gelehrten in eine, oder in mehrere dieser verschiedenen Zeitordnungen legt ihm nun verschiedene Verpflichtungen auf, welche Fichte bei einigen näher angiebt.

„Die auf die Fortbildung der Welt sich beziehende Idee kann ausgedrückt werden, entweder durch wirkliches Leben und Wirken, oder zunächst in dem blossen Begriffe. Auf die erste Weise wird sie von denen ausgedrückt, welche die Verhältnisse der Menschen, — theils unter einander selbst, oder den rechtlichen Zustand, theils ihr Verhältniss zur willenlosen Natur, oder die Herrschaft der Vernunft über das Vernunftlose, — ursprünglich und als letztes freies Princip leiten und anordnen, welche über die wirkliche Einrichtung dieser Verhältnisse einzeln oder in Verbindung mit anderen, selbst zu denken, selbst zu urtheilen, und etwas geltendes selbständig zu beschliessen, das Recht und den Beruf haben. Wir wollen um der Kürze willen, und da wir durch die Bestimmung unseres Begriffes dem Missverständnisse vorgebaut haben, die Verwalter des beschriebenen Geschäftes im Allgemeinen nennen die Regenten" **). Es sind dies die Träger römischer Weltanschauung, welche durch den potentiellen Anstoss in i bedingt, in h actu gesetzt sind.

*) a. a. O. p. 416. **) a. a. O. p. 420.

„Wer sein Zeitalter und die Verfassung desselben zu leiten und zu ordnen übernimmt, der muss über dieselben erhaben sein, sie nicht bloss historisch kennen, befangen in dieser Kenntniss, sondern dieselbe durchaus verstehen und begreifen". Er kennt die Verfassung in h, sofern e und f in h enthalten ist, d. h. er kennt die veränderlichen und ausserwesentlichen Gestalten derselben. Er weiss, dass alles e und f von A aus gesetzt wird, und ein Fliessendes ist. „Ihm gilt kein Glied der bestehenden Verfassung für ein nothwendiges und unveränderliches, sondern jedwedes nur für einen zufälligen Standpunct in einer stets zu grösserer Vollkommenheit heraufzusteigernden Reihe". Das starre Princip römischer Weltanschauung wird hier selbst in Bewegung gebracht, und der Regent wird ausdrücklich aufgefordert, den Staat fortzubewegen. „Diese Kenntniss giebt seinem Erfindungsgeiste die Mittel an die Hand, seine Verbesserungen auszuführen". Der Regent in h handelt hier schon ganz so, als würde er vom Sittlichkeitsprincipe in i bestimmt; soweit hat das Princip hellenischer Weltanschauung schon das der römischen aufgelockert. „Wer nicht mit diesem freien Blicke die menschlichen Verhältnisse betrachtet, der ist niemals Regent, an welcher Stelle er auch stehe, und er kann es nie werden. Seine Ansicht selbst und sein Glaube an die Unveränderlichkeit des Bestehenden macht ihn zum Untergeordneten und zum Werkzeuge derer, welche die Einrichtung machten, an deren Unveränderlichkeit er glaubt" *). „Der Regent begreift sein Geschäft als göttlichen Begriff vom Menschengeschlechte; er begreift ferner die Verwaltung desselben als göttlichen Begriff von Ihm selber, diesem Individuum; er anerkennt sich für einen der ersten und unmittelbarsten Diener der Gottheit, für eines der körperlich existirenden Gliedmaassen, durch welche sie geradezu eingreift in die Wirklichkeit" **). Die Gottheit steht in A, der Regent in h; die Gottheit soll nun den Regenten als Individuum setzen; die Gottheit setzt aber nur durch ki, und durch i das h; folglich ist das Princip h des Regenten wie das reine gegensatzlose i, das Sittlichkeitsprincip, be-

*) a. a. O. p. 421. **) a. a. O. p. 423.

stimmt, und er handelt im Staate, als wenn das Sittlichkeitsprincip das Princip des Staates wäre.

19. „Neben denjenigen Besitzern der Ideen, deren Geschäft es ist, durch Leitung der menschlichen Angelegenheiten die Idee unmittelbar in das Leben einzuführen, giebt es noch eine zweite Gattung: die eigentlich und vorzugsweise also genannten Gelehrten". Ihr „Beruf theilt sich wiederum in zwei andere, ihrem nächsten Zweck und den Regeln ihrer Ausführung nach sehr verschiedene Geschäfte. Entweder nämlich sollen die Gemüther der Menschen zur Empfänglichkeit für die Idee herausgebildet werden; oder die Idee selber soll in einer bestimmten Gestalt für die zu ihrer Erfassung schon hinlänglich Gebildeten niedergelegt werden" *). „Der erste Zweck wird am besten und schicklichsten erreicht durch mündliche Vorträge der Gelehrten-Erzieher", deren Zeitordnung in i steht; „der zweite durch gelehrte Schriften" **); es ist die Zeitordnung der Schriftsteller in g.

„Die Lehrer und Erzieher derjenigen, die sich für den gelehrten Stand bestimmen, sind aus guten Gründen einzutheilen in zwei Classen: in die Lehrer an den niederen gelehrten Schulen, und in die an den höheren, oder den Universitäten".

„Nicht ohne Bedacht zähle ich auch die Lehrer an den niederen gelehrten Schulen zu den eigentlichen, keinesweges aber subalternen Gelehrten, und fordere in dieser Rücksicht von ihnen, dass sie in den Besitz der Ideen gekommen, und von denselben, wenn auch nicht gerade bis zur innigen Klarheit, dennoch bis zur lebendigen Wärme, durchdrungen seien" †).

„Der akademische Lehrer, von welchem wir vorzüglich zu reden haben, soll den mit dem Wesen und der hohen Würde seines Berufes deutlich bekannt gemachten Studirenden bilden zur Empfänglichkeit für die Idee, und zu der Fähigkeit, dieselbe aus sich selber zu entwickeln, und ihr eine eigenthüm-

*) a. a. O. p. 428.

**) a. a. O. p. 429.

†) a. a. O. p. 430.

liche Gestalt zu geben" *). „Lehre er nicht bloss durch Worte, sondern durch die That: sei er selbst das lebendige Beispiel und die ununterbrochene Erläuterung desjenigen Satzes, den er ihnen zum Leiter ihres ganzen Lebens geben will" **).

Dass es in seinem Zeitalter Lehrer an Gelehrtenschulen und an Universitäten gab, konnte Fichte durch kein philosophisches Denken ermitteln; nur auf empirischem Wege war es möglich, zu dieser Einsicht zu gelangen. Da er aber beide unter die a priori deducirten Vertreter des Sittlichkeitsprincipes subsumirt, so erhellt, das empirische Bestimmungen in das a priorische Begriffssystem eindringen. Nicht anders ist es mit den Vertretern der Wissenschaft in g, mit den Schriftstellern; was Fichte aus eigener Erfahrung über die Schriftstellerei seiner Zeit wusste, fand hier seinen Platz.

20. Von den Vertretern des Sittlichkeitsprincipes in i geht Fichte zu den Vertretern der Wissenschaft in g über, da sie eine der fünf Zeitordnungen seines Zeitalters einnehmen. „Der Begriff des Schriftstellers ist in unserem Zeitalter so gut als unbekannt, und etwas höchst Unwürdiges usurpirt seinen Namen". „Es ist nach der fast allgemein verbreiteten Meinung ein Verdienst und eine Ehre, dass jemand etwas habe drucken lassen, lediglich darum, weil er hat drucken lassen, und ohne alle Rücksicht darauf, was das ist, was er hat drucken lassen, und wie dasselbe ausgefallen. Anspruch aber auf den höchsten Rang in der Gelehrten-Republik machen diejenigen, welche wiederum drucken lassen, dass und was andere haben drucken lassen, oder wie man es nennt, welche die Schriften Anderer recensiren" †). „Das einzige Mittel, noch einige Achtung für sein Zeitalter, und einiges Bestreben, auf dasselbe zu wirken, beizubehalten, ist dieses: anzunehmen, dass diejenigen, welche ihre Meinung laut vernehmen lassen, die schlechteren sind, und dass es bloss unter denjenigen, die da schweigen, einige gebe, die der Belehrung über das Bessere und Vollkommenere fähig seien" ††). Es ist offenbar, dass Fichte hier seine Gegner aus dem

*) a. a. O. p. 431.
**) a. a. O. p. 432.
†) a. a. O. p. 439.
††) a. a. O. p. 443.

Atheismusstreite im Sinne hat. Damals versetzte er sie, wegen der Natur ihres philosophischen Denkens, nach f, indem er selbst in g seine Stelle hatte; jetzt lässt er sich durch das, auf empirischem Wege, gewonnene Kriterium, dass sie Schriftsteller sind, bestimmen, sie ebenfalls nach g zu verlegen, wo er selbst steht.

„Dieses schriftstellerische Gewerbe des Zeitalters ist es nicht, von welchem ich rede, wenn ich vom schriftstellerischen Berufe spreche, sondern etwas ganz anderes. — Den Begriff des Schriftstellers habe ich schon oben durch Unterscheidung desselben von dem mündlichen Lehrer des angehenden Gelehrten angegeben. Beide haben die Idee auszudrücken und mitzutheilen in der Sprache; der letztere für bestimmte Individuen, nach deren Empfänglichkeit er sich zu richten hat, der erstere ohne alle Rücksicht auf irgend ein Individuum, in der vollendetsten Gestalt, welche sie in diesem Zeitalter annehmen kann. — Die Idee soll der Schriftsteller darstellen; er muss daher der Idee theilhaftig sein" *). „Er soll sie ausdrücken in der Sprache: auf eine allgemein gültige Weise, in einer vollendeten Form. Die Idee muss in ihm so klar, lebendig und selbständig geworden sein, dass sie selbst ihm sich ausspricht in der Sprache; und, dieselbe in ihrem innersten Principe durchdringend, durch ihre eigene Kraft aus ihr einen Körper sich aufbauet. Die Idee muss selber reden, nicht der Schriftsteller. Alle Willkühr des letzteren, seine ganze Individualität, seine ihm eigene Art und Kunst muss erstorben sein in seinem Vortrage, damit allein die Art und Kunst seiner Idee lebe, das höchste Leben, welches sie in dieser Sprache und in diesem Zeitalter gewinnen kann" **). Der wahre Schriftsteller ist Fichte'n nur der Wissenschaftslehrer in g.

21. Fichte hat bis jetzt drei Zeitordnungen charakterisirt, in welche der angehende Gelehrte eintreten soll: die des Regenten in h, die des Volkslehrers in i und die des Schriftstellers in g. Die übrigen zwei, a priori construirten Zeitordnungen in e und f übergeht er, und zwar aus empirischen Rücksichten, weil nur diese drei ihm in seinem

*) a. a. O. p. 443. **) a. a. O. p. 444.

Zeitalter von Bedeutung schienen. Das Eindringen empirisch gewonnener Bestimmungen zeigt sich dann weiter daran, dass die Lehrer an gelehrten Schulen, die Schriftsteller, wie sie sich in seinem Zeitalter eben finden, mit philosophischen Kategorien identificirt werden. Fichte geht aber noch einen Schritt weiter, denn er macht den Vorschlag, in bestimmten, geschichtlich gegebenen Instituten seine philosophischen Grundsätze zu realisiren; er geht also in der That schon darauf aus, seine Ideen praktisch auszuführen.

Die Universitäten fasst er als Staat. Der Staat aber, in welchem das Princip römischer Weltanschauung herrscht, soll, nach seiner philosophischen Theorie, von dem Sittlichkeitsprincipe, von dem Principe hellenischer Weltanschauung, aufgelöst und verdrängt werden, die sittliche Gesinnung der Individuen soll den Staat unnöthig machen. Auf den Universitäten soll dies aber zuerst geschehen, weil sie die Vorbereitungsanstalten für das Leben sind. Was die Studenten auf den Universität gelernt haben, das sollen sie später ins Leben einführen, sie sollen das Rechtsprincip durch das Sittlichkeitsprincip verdrängen. Fichte will also in vollem Ernste den Staat seiner Zeit durch die sittliche Gesinnung der Individuen vernichten.

22. „1) Das Gesetz beschränkt die äussere Freiheit der Bürger in allen möglichen Richtungen und nach allen möglichen Seiten hin, — je vollkommener es ist, desto mehr: und das soll er eben thun, denn darin besteht seine Bestimmung. Es lässt daher der inneren Freiheit und der Sittlichkeit der Bürger durchaus keine Sphäre übrig, in der sie äusserlich erscheinen und sich darthun könne, und es soll ihr keine solche Sphäre übrig lassen. Alles, was da geschehen soll, findet sich geboten, bei Strafe; was unterlassen werden soll, findet sich verboten, gleichfalls bei Strafe. Jede innere Versuchung zur Unterlassung des Gebotenen, oder zur Verübung des Verbotenen findet in dem Bewusstsein des Bürgers sein bestimmtes Gegengewicht an der festen Ueberzeugung, dass er, falls er der Versuchung nachgiebt, dafür das und das bestimmte

Uebel erleiden werde" *). Fichte definirt die Herrschaft des römischen Rechtsprincipes in h.

„2) Unter dieser Gesetzgebung steht nun und soll stehen auf die gleiche Weise als Bürger der Gelehrte, so wie der Ungelehrte. Beide können auf die gleiche Weise über das Gesetz durch Rechtschaffenheit der Gesinnung sich erheben; aber es ist bei keinem von beiden darauf gerechnet, und es kann in dieser Sphäre der äusserlichen Gesetzgebung an keinem von beiden diese Rechtschaffenheit erscheinen" **). Die Herrschaft des Rechtsprincipes in h schliesst das Sittlichkeitsprincip in i aus.

„3) Aber es giebt ausser diesen noch andere Verhältnisse des Gelehrten, über welche keine Gesetzgebung etwas bestimmen, noch über die Vollziehung des Rechten wachen kann; wo denn der Gelehrte nothwendig sich selber das Gesetz geben, und sich selber zu dessen Erfüllung anhalten muss. Er trägt in der göttlichen Idee die Gestalt der künftigen Zeitalter, die da erst werden sollen, in sich, und er soll ein Beispiel aufstellen, und ein Gesetz geben den künftigen Geschlechtern, welches er in der Gegenwart, oder in der Vergangenheit vergebens suchen würde". Der Gelehrte, welcher von dem Sittlichkeitsprincipe i bestimmt wird, steht dennoch über dem Rechtsprincipe in h, denn er soll die durch ki ihm gegebene göttliche Idee in seinem Zeitalter, in ighef, verwirklichen, die Herrschaft des reinen gegensatzlosen i an die Stelle des herrschenden h setzen. „Seine Idee soll in ihm nicht verborgen bleiben, sondern sie soll heraustreten und die Welt ergreifen; und zu dieser Wirksamkeit ist er durch das Tiefste seines Wesens getrieben. — Aber die Welt ist unfähig, diese Idee in ihrer Reinigkeit zu fassen; sie strebt im Gegentheil, dieselbe herunterzuziehen zu ihrer gemeinen Ansicht. Wollte er dieser Reinigkeit etwas vergeben, so könnte er leicht wirken; aber er ist von Achtung für die Idee erfüllt, und er kann ihr nichts vergeben wollen. Er hat daher die schwierige Aufgabe, beide Zwecke zu vereinigen" †). „Soll ihm dies gelingen", so muss „er schlechthin alles mögliche thun, um den Widerstreit zwi-

*) a. a. O. p. 404.

**) a. a. O. p. 405.

†) a. a. O. p. 406.

schen der inneren Reinigkeit der Idee und ihrer äusseren Wirksamkeit zu heben; und er ist hierbei lediglich an seinen eigenen guten Willen gewiesen, und hat hierüber keinen anderen Richter, denn sich selbst, und hat keinen anderen Antrieb ausser in sich selbst" *).

Darum „liegt bei dem Studirenden dem gemeinen Wesen und der ganzen Menschheit alles daran, dass er sich zur reinsten Sittlichkeit erhebe, und einen Tact des Zweckmässigen bekomme, da er bestimmt ist, einst in eine Sphäre zu treten, wo schlechthin alles äussere Urtheil für ihn wegfällt. Die Gesetzgebung für ihn sollte ihm daher nicht bloss, wie jedem anderen Bürger, die sittliche Bildung verstatten, sondern sie sollte ihn, so viel an ihr liegt, in die äussere Nothwendigkeit setzen, sich diese Bildung zu erwerben. Und wie könnte sie dieses thun? Offenbar nur dadurch, dass sie ihn seiner eigenen Beurtheilung des Schicklichen, Anständigen und Zweckmässigen, und seiner eigenen Aufsicht über sich selbst überlasse". „Verbiete das Gesetz immerhin demjenigen, den es bis ans Ende unter seiner Zucht behalten kann, alles, was es von ihm unterlassen haben will: denjenigen, den es ohnedies einst sich selbst überlassen muss, behandle es bei Zeiten als einen Freien und Edlen". „Der Studirende soll tiefe und kräftige Sittlichkeit, zarte Scham vor sich selber, inniges Ehrgefühl in sich entwickeln. Wie kann er, wenn die Androhung der Strafe ihn immer umgiebt? Spreche lieber das Gesetz also zu ihm: Meinethalben kannst du das Rechte immer unterlassen, das Verkehrte immer thun; es soll dir nichts weiter schaden, ausser dass du verachtet und gering geschätzet wirst, und dich selbst, wenn du einen Blick in dein Inneres thust, verachten musst. Willst du es auf diese Gefahr wagen, so wage es getrost". — „Aus diesem jetzt auseinandergesetzten Grunde sollte akademische Freiheit, und eine beträchtlich ausgedehnte, doch zweckmässig berechnete akademische Freiheit sein.

In dem vollkommenen Staate würde meines Erachtens die äussere Einrichtung der Universitäten also

*) a. a. O. p. 407.

sein. Zuvörderst würden dieselben von anderen ihr eigenes Geschäft treibenden Ständen abgesondert werden, damit diese Stände durch den, doch auch als möglich vorauszusetzenden, Missbrauch der akademischen Freiheit nicht beeinträchtiget und geplagt würden. Die Studirenden auf diesen Universitäten nun würden einen hohen Grad von Freiheit geniessen; Unterricht zwar über das Sittliche und Anständige, und eindringende Vorstellungen im Allgemeinen würden ihnen ertheilt werden, gute Beispiele würden sie umgeben, und ihre Lehrer würden nicht nur gründliche Gelehrte, sondern sie würden zugleich eine Auswahl der besten Menschen in der Nation sein: Zwangsgesetze aber wären für sie sehr wenige vorhanden. Mögen sie frei das Gute wählen oder das Schlechte; die Zeit des Studirens ist nur ihre Prüfungszeit".

„Die dermalige wirkliche Einrichtung der Universitäten ist nun zwar keinesweges die soeben beschriebene" *), allein „so sollte sie sein, und könnte unter gewissen Bedingungen auch so sein" **). Ja Fichte bemerkt, dass „Reste der soeben beschriebenen akademischen Freiheit auf den Universitäten seiner Zeit noch vorhanden seien" †).

23. Die Universitäten sind also der Lebenskreis, in welchem das Sittlichkeitsprincip unumschränkt herrschen soll. Das Rechtsprincip ist aus ihnen verbannt, hellenische Weltanschauung hat hier die römische verdrängt.

Die Universitäten, von denen Fichte redet, sind aber keine philosophischen Abstractionen, hohle philosophische Begriffe, sondern wirkliche Institute, es sind die Universitäten seiner Zeit, an denen Gelehrte, wie Fichte, die angehenden Gelehrten unterrichten, wie sie das Sittlichkeitsprincip im Staatsleben später um jeden Preis geltend zu machen hätten.

Wie nun Fichte's Philosophie durch die Kategorie des Gelehrten, welche er aus seinem philosophischen Principe entwickelt hat, mit der geschichtlichen Wirklichkeit in Verbindung steht, da sie Fichte'n selbst, den Wissenschaftslehrer, bezeichnet, haben wir bereits im ersten Bande gese-

*) a. a. O. p. 408—410.
**) a. a. O. p. 404.
†) a. a. O. p. 410.

hen. Jetzt erhält das Band der Philosophie und der geschichtlichen Wirklichkeit ein Glied mehr, da der Gelehrte als der Lehrer an einer Universität des 19ten Jahrhunderts bestimmt wird, und mit der Kategorie der Ungelehrten die Studenten dieser Universitäten bezeichnet werden.

Der Fortschritt, welchen Fichte 1805 in seinen Vorlesungen „über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinung im Gebiete der Freiheit“ macht, ist daher sehr klar: Fichte hat, — indem er die concreteste Bestimmung seines Sittlichkeitsprincipes, die Kategorie des Gelehrten, herausgriff, und näher bestimmte, — die Philosophie der geschichtlichen Wirklichkeit um Einen Schritt genähert, und sich selbst, obwohl er noch von philosophischen Illusionen beherrscht wird, in einem bestimmten Lebenskreise seiner Zeit ein Feld geschichtlicher Thätigkeit geöffnet. Dass dieser Fortschritt wieder den nächsten Schritt bedingt, welchen Fichte thut, wird sich später zeigen.

24. Hier bietet sich uns eine Gelegenheit dar, auf das Walten göttlicher Gesetze in den geschichtlichen Erscheinungen aufmerksam zu machen, und diese wollen wir nicht vorübergehen lassen.

Von philosophischen Voraussetzungen beherrscht sind wir gewohnt, die Handlungen der Individuen auf ihre freie Selbstbestimmung zurückzuführen, und bemerken nicht, dass ihre Handlungen mit einer Nothwendigkeit erfolgen, von der sie trotz ihrer freien Selbstbestimmung keine Ahndung haben. Diese Nothwendigkeit ist theils eine subjective, welche durch die angeborenen Anlagen der Individuen herbeigeführt wird, theils eine objective, welche von den geschichtlichen Bedingungen des Zeitalters abhängt, die in den von den Vorfahren überlieferten geistigen Gebilden enthalten sind. Die objective Nothwendigkeit, mit welcher Individuen thätig sind, ist durch die Gesetze bedingt, welche in den überlieferten geistigen Gebilden herrschen, und erfolgt durch das Einwirken dieser Gebilde auf die lebendigen Individuen. Die in diesen überlieferten geistigen Gebilden herrschenden Gesetze bewirken, dass dieselben Erscheinungen bei äusserlich getrennten und differenter Geistesthätigkeit hingegebenen Individuen vorkommen. So kommt es, dass ein

Individuum gerade an dem Puncte eine Entwickelung aufnimmt, wo sie ein anderes hat liegen lassen, aber eine durchaus eigenthümliche Richtung einschlägt, und dadurch der Art nach neue Gebilde hervorbringt.

J. G. Fichte gelangt in die geschichtliche Wirklichkeit, indem er die Gelehrten als thätig an den Universitäten seiner Zeit bestimmt. Die Universitäten sind also der Punct, wo die Philosophie in die geschichtliche Wirklichkeit eindringt. Eben diese Universitäten waren es, an welche sich einer der Begründer der historischen Empirie, von Savigny, wandte, und sie aufforderte, diese Wissenschaft im Dienste des deutschen Volkes auszubilden. Als von Savigny 1814 erkannte, dass der französische Constitutionalismus mit seinem Code Napoléon noch nicht das Rechte wäre, dass das deutsche Volk sich das Recht auf freie, nationale Lebensformen erkämpft hätte, seine Gelehrten aber noch nicht im Stande wären, solche zu schaffen: — da rief er die Gelehrten der deutschen Universitäten auf, die Geschichte der Völker empirisch zu durchforschen, sich einen Blick für das Volksthümliche zu erwerben, um dem deutschen Volke, sobald die Zeit erfüllet wäre, Lebensformen zu schaffen, welche seinem ureigenen Geiste gemäss wäsen. Die Universitäten waren also der Punct, wo der Philosoph Fichte endete, und wo der Empiriker von Savigny anfing.

Ferner. Wir haben oben (§. 10.) gesehen, dass Fichte principiell Ungelehrte setzt, diese aber als ein unauflösliches Factum liegen lässt, und statt ihrer die angehenden Gelehrten als den Gegensatz der Gelehrten bestimmt. Dort ist auch angemerkt worden, dass der Kategorie der principiell Ungelehrten das Princip römischer Weltanschauung zu Grunde liegt, und dass dieses es in Wahrheit ist, welches Fichte als ein Unüberwindliches liegen lässt. An diesen Punct knüpft nun aber gerade der Begründer der historischen Empirie, Niebuhr, an, indem er den römischen Volksgeist einer empirischen Untersuchung unterwirft. Es zeigt sich daher in diesem Zusammenhange, dass die historische Empirie der Fortschritt ist, welcher über die Philosophie hinausgeht. Da, wo der

Witz des Philosophen zu Ende ist, fängt der historische Empiriker an, und dass er etwas herausgebracht hat, wovon kein Philosoph nur eine Ahndung gehabt hat, beweisen seine Arbeiten. Das Princip römischer Weltanschauung war Fichte'n ein Unergründliches; Niebuhr hat uns den Weg gezeigt, wie es zu ergründen ist, und hat es zum Theil ergründet.

Niebuhr ist aber der wahre Begründer der historischen Empirie. Zwar ist die Geschichte ein beständiger Fluss, indem die späteren Gebilde durch die früheren fortwährend bedingt werden; aber in diesem Flusse lassen sich gewisse Entwickelungsknoten sehr bestimmt erkennen, in denen die Entwickelung einen anderen Charakter annimmt, als sie bisher gehabt hat, in denen daher der Keim einer neuen geschichtlichen Art liegt. Auserwählte Individuen bringen aus der Tiefe ihrer Individualität heraus zu dem geschichtlich Ueberlieferten eine Bestimmung hinzu, welche das charakteristische Merkmal der neuen Art ist. Ein empirisches Moment hat bei den Historikern und Kritikern des 18ten Jahrhunderts niemals gefehlt, obwohl sie unter der Herrschaft der Philosophie gestanden haben. Bei einigen tritt es sehr bedeutsam hervor, wie bei Montesquieu, Robertson, Gibbon, J. H. Voss, F. A. Wolff; die drei letzteren sind in Wahrheit schon die Vorläufer der historischen Empirie, aber historische Empiriker sind sie doch noch nicht, weil ihnen das charakteristische Merkmal dieser Wissenschaft fehlt. Dies charakteristische Merkmal besteht aber darin, dass die empirische Forschung auf die Ergründung eines Volksgeistes gerichtet ist. Dies Ziel hat sich zuerst Niebuhr gesetzt, und in seiner römischen Geschichte mit Genialität verfolgt. Darum ist Er der Begründer der historischen Empirie.

V. Die religiösen Motive des gelehrten Philosophen.

1. Es ist oben (III. §. 3—7.) entwickelt worden, dass Fichte, welcher als Mann von Charakter im Atheismusstreite

den Staatsbeamten entgegengetreten war, durch seine deutsch-nationale Individualität bestimmt, 1805 zur Bestimmung des Wesens des Gelehrten, und demnächst zur Bestimmung seiner sittlichen Motive fortgeschritten ist. Fichte's Individualität bedingt diesen Fortschritt. Wo aber die Individualität wirkt, da wirkt bei einem Deutschen seine deutsche Nationalität mit, denn ein Volksgenosse ist nur Individuum, sofern er seine nationale Bestimmtheit an sich hat. Dass aber Fichte's deutsche Nationalität ihn zu diesem Fortschritte mitbestimmt hat, zeigt sich am Ende seiner zweiten Periode in dem Hervorbrechen deutsch-nationaler Gesinnung. Daher sind die vorangehenden Erscheinungen erst aus diesem Resultate des organischen Processes zu verstehen, welcher von 1805 bis 1807 in Fichte's Individualität vorgegangen ist.

Vor dem Hervorbrechen deutsch-nationaler Gesinnung beschäftigte sich Fichte zuletzt mit der Sittenlehre, und diese ist die Vorbereitung zu jenem Hervorbrechen. Dass die Sittenlehre zu einer solchen Vorbereitung besonders geeignet war, erhellt aus ihrer Natur. Sie geht auf ein unmittelbares, in festen Begriffen noch nicht formulirtes Gefühl des Individuums zurück. Dies Gefühl wird in der Sittenlehre freilich sogleich in bestimmte Begriffe umgesetzt, aus denen durch den Syllogismus ein ganzes Begriffssystem entwickelt wird; allein da es im lebendigen Individuum ursprünglich begrifflich nicht formulirt sein soll, so kann es auch in anderen Begriffen seinen Ausdruck finden, als in den Grundbegriffen der Sittenlehre, sofern dies unmittelbare Gefühl im lebendigen Individuum ein anderes ist, als dasjenige, welches die Grundbegriffe der Sittenlehre formuliren. War die Sittenlehre, wie ich angenommen habe, und anderswo beweisen werde, ein durch die Weltanschauung der Hellenen bedingtes Begriffssystem, welches Fichte, der deutsche Mann, wie seine philosophirenden Vorgänger, reproducirt hat: so konnte in dem Augenblicke, wo weltgeschichtliche Ereignisse sein nationales Gefühl im höchsten Grade aufregten, dieses Gefühl wohl in anderen Begriffen seinen Ausdruck finden, als in denjenigen seiner philosophischen Sittenlehre. Dass dies möglich gewesen ist, darauf

schliessen wir aber erst aus dem geschichtlichen Factum, dass es 1807 wirklich geschehen ist.

2. Das Princip deutsch-nationaler Gesinnung liegt aber in Fichte's lebendiger Individualität, wohin er das Princip seiner Sittenlehre ebenfalls verlegt. Die Wirksamkeit des Sittlichkeitsprincipes wird daher durch das Dasein seiner Individualität bedingt. Diese muss er aber seinen philosophischen Voraussetzungen gemäss als die eines Gelehrten bestimmen. Daher musste die Bestimmung des Wesens des Gelehrten der Sittenlehre vorangehen.

Der Gelehrte, dessen Wesen Fichte 1805 bestimmt hat, war aber Er selbst; seine Individualität bestimmte ihn, die Kategorie des Gelehrten aus dem, in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters, aufgestellten Begriffssysteme herauszugreifen, und ausführlich zu behandeln. Wenn er daher von der ausführlichen Behandlung dieser Kategorie zu ihrem Principe, zum Sittlichkeitsprincipe, zurückkehrt, so erhellt, dass Er sich der sittlichen Motive bewusst zu werden strebt, welche sein individuelles Handeln bestimmen. Wir lernen daher aus der von ihm 1806 behandelten Sittenlehre das Innere seiner Individualität kennen. Das, was sein Inneres 1806 erfüllt hat, ist die Sittenlehre gewesen, ein Theil seiner Philosophie; Fichte wird demnach 1806 noch von philosophischen Voraussetzungen beherrscht, ist noch Philosoph.

3. Aber die Art, wie Fichte 1806 die Sittenlehre behandelt, weicht von seinen früheren Behandlungen dieses traditionellen Inhaltes bedeutend ab. Das bis zur Begeisterung erregte Gefühl zeigt, dass sein deutscher Volksgeist schon mächtig in ihm arbeitet, und giebt dem Begriffsinhalte einen höheren, ergreifenderen Schwung. Diese Eigenthümlichkeit der Behandlung hat ihren Grund in seiner lebendigen Individualität. Fichte ist ein lebendiges, productives Individuum, Glied eines lebendigen, schöpferischen Volkes. Ein solches aber ist ein beständiger organischer Process. Es empfängt äussere Eindrücke und verarbeitet sie individuell; aber die Erzeugnisse seiner individuellen Thätigkeit werden nur die Grundlagen neuer, höherer Schöpfungen. Die individuelle Productivität wird jedoch

durch das Gesetz bedingt, welches in den von der Tradition empfangenen Gebilden herrscht, sowie durch die Stärke der äusseren Eindrücke überhaupt.

Fichte's individuelle Thätigkeit in seiner zweiten philosophischen Periode wird durch diejenigen Momente bestimmt, welche ihn in seiner Uebergangsperiode erfüllt haben. Diese Momente sind: 1) die Philosophie seiner ersten Periode, 2) die Anregung, welche der Atheismusstreit auf ihn gemacht hatte. Letztere bewirkte einen Gährungsprocess der Philosophie in ihm, aus dem sich eben die Philosophie seiner zweiten Periode abgelagert hat. In dieser Philosophie der zweiten Periode erkennen wir einmal eine Reproduction der Philosophie der ersten Periode wieder, sodann aber auch die Modification, welche die individuelle Anregung des Atheismusstreites bewirkt hat, dass nämlich die Deduction von B, nicht mehr von C, des Schema ausgeht. Mit den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters hatte Fichte aber die Reproduction der Philosophie seiner ersten Periode beendet; seine lebendige Individualität bestimmte seine fernere Thätigkeit, — da trat auch das Moment wieder hervor, welches den Uebergang zu seiner zweiten Periode bewirkt hatte, die Anregung des Atheismusstreites. Fichte's lebendige Individualität bewog ihn 1805 das Wesen des Gelehrten zu bestimmen; — als Gelehrter hatte er im Atheismusstreite den römisch-juristisch gebildeten Beamten gegenübergestanden. Fichte's lebendige Individualität bewog ihn 1806, die ihn bestimmenden sittlichen Motive zu bestimmen; — die aus seiner Sittenlehre hergeleitete Religionslehre hatte die Anklage des Atheismus gegen ihn veranlasst. Die Religion ist Fichte'n nur ein Product seines Sittlichkeitsprincipes. Die Religion hatte ihn 1798 ins Leben hineingeführt, sie hatte seine Individualität damals ausgefüllt; die sittliche Bewegung, welche 1806 sein Inneres erfüllte, erschien ihm ebenfalls als eine religiöse, und die ihn bestimmenden Motive als religiöse. Wie 1798 ihn die Beschäftigung mit der Religion ins Leben hineinführte, indem sie die Anklage des Atheismus gegen ihn hervorrief, und ihn zu männlichem Handeln nöthigte: so bereitet 1806 die Deduction der Religion Fichte's

Eintritt ins Leben vor, aber ins Leben seines Volkes. Dass die Gleichheit dieser Erscheinungen zufolge eines geschichtlichen Gesetzes erfolgt, ist offenbar. Die Momente, welche im Atheismusstreite besonders hervorgetreten waren, treten ihm wieder ins Bewusstsein. Es treten ihm aber gerade diese ins Bewusstsein. Das Hauptmoment des Atheismusstreites bestand darin, dass das Leben an den Philosophen hinantrat; den Begriff des Lebens behandelt er in der Uebergangsperiode vielfach; dieser Begriff des Lebens ist in seiner Religionslehre von 1806 der Ausgangspunct seiner Deduction: — aber ein Volk, den Begriff des Volkes kennt er 1806 noch nicht. Die Religionslehre oder Lebenslehre, wie Fichte sagt, von 1806 bereitet seinen Eintritt in das Leben seines Volkes erst vor; darum kann von dem Volke in ihr noch nicht die Rede sein; aber den Begriff des Lebens kannte er, denn im Atheismusstreite war er schon ins Leben eingetreten.

A. Das wahrhafte Leben und das Scheinleben.

1. Fichte setzt den Gegensatz von Gelehrten und Ungelehrten voraus, indem er „der gemeinen und gewöhnlichen Ansicht“ „die wahre Ansicht“ entgegenstellt. Jene spricht von „einem seligen Leben“, „nach dieser aber liegt in dem Ausdrucke: seliges Leben etwas Ueberflüssiges. Nämlich, das Leben ist nothwendig selig, denn es ist die Seligkeit; der Gedanke eines unseligen Lebens hingegen enthält einen Widerspruch. Unselig nur ist der Tod. Ich hätte darum, streng mich ausdrückend, die Vorlesungen, welche zu halten ich mir vorgesetzt habe, nennen sollen die Anweisung zum Leben, oder die Lebenslehre — oder auch, den Begriff von der anderen Seite genommen, die Anweisung zur Seligkeit oder die Seligkeitslehre. Dass inzwischen bei weitem nicht alles, was da als lebendig erscheint, selig ist, beruht darauf, dass dieses Unselige in der That und Wahrheit auch nicht lebet, sondern, nach seinen mehrsten Bestandtheilen, in den Tod versenket ist, und in das Nichtsein“ *). Die ge-

*) Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre. 1806. Werke. Th. 5. p. 401.

meine Ansicht ist B + C, in welchem i durch einen potentiellen Hiatus von A getrennt ist, so dass das Erkennen in f erfolgt. Die wahre Ansicht weiss in g, dass B + C durch ki gesetzt ist, und durch kighfed nach A zurückkehrt. Nach ihr steht das Leben in i, die Seligkeit in d: folglich geht i nothwendig nach d hin. Nur der potentielle Hiatus in i, der actuelle Hiatus in h und das dadurch Gesetzte ist der Tod oder das Nichtsein.

2. „Das Leben ist selber die Seligkeit, sagte ich. Anders kann es nicht sein: denn das Leben ist Liebe, und die ganze Form und Kraft des Lebens besteht in der Liebe und entsteht aus der Liebe. — Die Liebe theilet das an sich todte Sein gleichsam in ein zweimaliges Sein, dasselbe vor sich selbst hinstellend, — und macht es dadurch zu einem Ich oder Selbst, das sich anschaut, und von sich weiss; in welcher Ichheit die Wurzel alles Lebens ruhet. Wiederum vereiniget und verbindet innigst die Liebe das getheilte Ich, das ohne Liebe nur kalt und ohne alles Interesse sich anschauen würde. Diese letztere Einheit, in der dadurch nicht aufgehobenen, sondern ewig bleibenden Zweiheit, ist nun eben das Leben; wie jedem, der die aufgegebenen Begriffe nur scharf denken und aneinanderhalten will, auf der Stelle einleuchten muss. Nun ist die Liebe ferner Zufriedenheit mit sich selbst, Freude an sich selbst, Genuss ihrer selbst, und also Seligkeit; und so ist klar, dass Leben, Liebe, Seligkeit schlechthin Eins sind und dasselbe" *). Das Leben i ist die Liebe, d. i. das reine gegensatzlose i. Die Liebe i theilt das Sein, so dass wir haben: Sein — Liebe — Sein. In seiner ersten philosophischen Periode, als Fichte das Ich dem Satze identificirte, setzte das lebendige, redende Ich den Satz: Ich bin Ich; aus dem lebendigen, redenden Ich wurde der Begriff Ich, welcher als Subject und auch als Prädicat gesetzt wurde; das Band zwischen beiden bildete das lebendige, redende Ich, welches auch als die Copula Sein bestimmt wurde. Hier ist statt des lebendigen, redenden Ichs das Gefühl gesetzt, von welchem es bestimmt wird, die Liebe; diese bleibt die

*) a. a. O. p. 402.

Copula, und verbindet den, sowohl als Subject, als auch als Prädicat bestimmten, Begriff des Seins. Der Fortschritt, welchen Fichte hier macht, besteht darin, dass das ins Subject, wie ins Prädicat verlegte Sein mit der lebendigen Individualität des Redenden nicht mehr identificirt wird, sondern das lebendige Individuum frei aus seiner Individualität heraus handeln muss, dass ein Begriff nicht mehr davor tritt. — Nach dem Schema ist nun das Subjects-Sein das absolute Ich, das Prädicats-Sein das theoretische Ich; beide vereinigt wieder die Liebe zur Einheit, und ist das Leben, d. h. B, denn es enthält das von A gesetzte i und das von C gesetzte e in sich, d. h. es ist das i, welches das reine gegensatzlose i und das mit einem potentiellen Anstosse behaftete i in sich enthält. Dies i ist aber, was A ist, k = d, d. h. Liebe, Leben, Seligkeit.

3. „Nicht alles, was als lebendig erscheine, sei lebendig in der That und Wahrheit, sagte ich ferner. Es geht daraus hervor, dass, meines Erachtens, das Leben aus einem doppelten Gesichtspuncte angesehen werden kann, und von mir angesehen wird; nämlich theils aus dem Gesichtspuncte der Wahrheit, theils aus dem des Scheins. Nun ist vor allem voraus klar, dass das letztere bloss scheinbare Leben nicht einmal zu erscheinen vermöchte, sondern völlig und durchaus in dem Nichts bleiben würde, wenn es nicht doch auf irgend eine Weise von dem wahrhaftigen Sein gehalten und getragen würde; und wenn nicht, da nichts wahrhaftig da ist, als das Leben, das wahrhaftige Leben auf irgend eine Weise in das nur erscheinende Leben einträte, und mit demselben sich vermischte. Es kann keinen reinen Tod geben, noch eine reine Unseligkeit; denn indem angenommen wird, dass es dergleichen gebe, wird ihnen das Dasein zugestanden; aber nur das wahrhaftige Sein und Leben vermag dazusein. Darum ist alles unvollkommene Sein lediglich eine Vermischung des Todten mit dem Lebendigen“ *). Das, als die Einheit des reinen gegensatzlosen und des mit einem potentiellen Hiatus behafteten i, bestimmte i ist theils ein wahrhaf-

*) a. a. O. p. 402.

tiges Leben, theils ein Scheinleben. Es ist ein wahrhaftiges Leben, sofern in ihm das reine gegensatzlose i enthalten ist, welches in g erkannt wird, es ist ein Scheinleben, sofern in ihm das i mit einem potentiellen Anstosse behaftet ist, also in f erkannt wird. Von diesem Scheinleben behauptet nun Fichte, dass auch sein mit einem potentiellen Hiatus behaftetes i durch das reine gegensatzlose i getragen werde; denn einen reinen Tod, d. h. einen reinen Hiatus gebe es nicht, sondern nur Vermischungen von Tod und Leben, vom Hiatus des i und vom reinen gegensatzlosen i. „Auch dieses nur scheinbaren Lebens jedesmaliger Sitz und Mittelpunct ist die Liebe" *). In den Individuen B + C also, deren i durch den potentiellen Hiatus von A losgerissen ist, herrscht die Liebe, das reine gegensatzlose i, als Moment.

Den Unterschied „des wahrhaftigen Lebens von dem Scheinleben" bestimmt Fichte nun in folgender Weise.

„Sein, — Sein, sage ich, und Leben ist abermals Eins und dasselbige. Nur das Leben vermag selbständig, von sich und durch sich selber, dazusein; und wiederum das Leben, so gewiss es nur Leben ist, führt das Dasein bei sich. Gewöhnlich denkt man sich das Sein als ein stehendes, starres und todtes; selbst die Philosophen fast ohne Ausnahme haben es also gedacht, sogar indem sie dasselbe als Absolutes aussprachen. Dies kommt lediglich daher, weil man keinen lebendigen, sondern nur einen todten Begriff zum Denken des Seins mit sich brachte. Nicht im Sein an und für sich liegt der Tod, sondern im ertödtenden Blicke des todten Beschauers" *). Das obige Begriffsschema: Sein — Leben — Sein, erhält hier die Veränderung, dass daraus: Sein — Leben — Dasein wird. Das Prädicats-Sein wird nämlich als eine Mischung des Hiatus und des Subjects-Sein, d. h. als Dasein bestimmt, und diese Mischung wird aus der Copula Leben hergeleitet, welche das reine gegensatzlose i und den Hiatus in sich enthält. Das vom Sein A durch kihe gesetzte Sein ist kein todtes, starres e, sondern zunächst Leben i. Ein starres

*) a. a. O. p. 403. **) a. a. O. p. 403. 404.

todtes Sein wird es erst in C durch den Blick des Beschauers B + C, welcher durch h das e hinschauet.

Wie entsteht nun aus dieser Identität von Sein und Leben in i der Gegensatz? — „Sowie Sein und Leben Eins ist und dasselbe, eben so ist Tod und Nichtsein Eins und dasselbe. Einen reinen Tod aber und reines Nichtsein giebt es nicht. Wohl aber giebt es einen Schein, und dieser ist die Mischung des Lebens und des Todes, des Seins und des Nichtseins. Es folgt daraus, dass der Schein, in Rücksicht desjenigen in ihm, was ihn zum Scheine macht, und was in ihm dem wahrhaftigen Sein und Leben entgegengesetzt ist, Tod ist und Nichtsein". Das Sein A und das Leben i sind Eins, da i durch ki gesetzt wird. Dem Leben i steht der Tod e entgegen; e ist durch h, den Gegensatz gegen A, gesetzt: folglich ist e und h ebenfalls Eins. Aber h ist dem A, und i dem e nicht absolut entgegengesetzt, sondern hat A und i als Momente in sich, es giebt nur eine Mischung von h und A, von e und i.

„Sodann und ferner: Das Sein ist durchaus einfach, nicht mannigfaltig; es giebt nicht mehrere Sein, sondern nur Ein Sein" *). Das Sein A ist ein Einfaches, mag es nun Moment des h, des i, oder des e sein.

„Und hierdurch haben wir uns denn den Weg zur Einsicht in den charakteristischen Unterschied des wahrhaftigen Lebens, welches Eins ist mit dem Sein, von dem blossen Scheinleben, welches, inwiefern es blosser Schein ist, Eins ist mit dem Nichtsein, gebahnt und eröffnet. Das Sein ist einfach, unveränderlich, und bleibt ewig sich selbst gleich; darum ist auch das wahrhaftige Leben einfach, unveränderlich, ewig sich gleichbleibend. Der Schein ist ein unaufhörlicher Wechsel, ein stetes Schweben zwischen Werden und Vergehen; darum ist auch das blosse Scheinleben ein unaufhörlicher Wechsel, immerfort zwischen Werden und Vergehen schwebend, und durch unaufhörliche Veränderungen hindurchgerissen. Der Mittelpunct des Lebens ist allemal die Liebe. Das wahrhaftige Leben liebet das Eine, Unveränderliche und Ewige; das blosse Scheinleben versucht zu lieben, — wenn nur geliebt zu wer-

*) a. a. O. p. 404.

den fähig wäre, und wenn seiner Liebe nur Stand halten wollte — das Vergängliche in seiner Vergänglichkeit" *). Das Sein A ist einfach und unveränderlich; ebenso ist das wahrhafte Leben, das von A durch ki gesetzte, reine gegensatzlose i einfach und unveränderlich. Der Schein h ist ein unaufhörlicher Wechsel, ebenso ist das Scheinleben in e ein unaufhörlicher Wechsel. Der Mittelpunct alles Lebens ist die Liebe. Daher liebt das wahrhafte Leben in i das Eine, d. i. A, das Scheinleben versucht A zu lieben, weil e und h durch A getragen werden, aber es vermag es nicht, wegen des Hiatus in h. Aber die Liebe hat stets ihren Sitz in i; daher ist das wahrhaftige Leben das reine gegensatzlose i, das Scheinleben das mit einem potentiellen Hiatus behaftete i.

4. „Jener geliebte Gegenstand des wahrhaftigen Lebens ist dasjenige, was wir mit der Benennung Gott meinen, oder wenigstens meinen sollten; der Gegenstand der Liebe des nur scheinbaren Lebens, das Veränderliche, ist dasjenige, was uns als Welt erscheint, und was wir also nennen. Das wahrhaftige Leben lebet also in Gott, und liebet Gott; das nur scheinbare Leben lebet in der Welt, und versuchet es die Welt zu lieben". Das wahrhaftige Leben, das reine gegensatzlose i, liebet Gott, A; das Scheinleben, das mit einem potentiellen Hiatus behaftete i, versucht die Welt e zu lieben. „Das wahrhaftige Leben lebet in dem Unveränderlichen; es ist daher weder eines Abbruches, noch eines Zuwachses fähig, ebensowenig, als das Unveränderliche selber, in welchem es lebet, eines solchen Abbruches oder Zuwachses fähig ist. Es ist in jedem Augenblicke ganz; — das höchste Leben, welches überhaupt möglich ist; — und bleibt nothwendig in aller Ewigkeit, was es in jedem Augenblicke ist. Das Scheinleben lebet nur in dem Veränderlichen, und bleibet darum in keinen zwei sich folgenden Augenblicken sich selber gleich; jeder künftige Moment verschlinget und verzehrt den vorhergegangenen; und so wird das Scheinleben zu einem ununterbrochenen Sterben". Das wahrhafte Leben lebet in

*) a. a. O. p. 405. 406.

dem von A gesetzten reinen gegensatzlosen i; das Scheinleben in dem mit einem potentiellen Hiatus behafteten i.

„Das wahrhaftige Leben ist durch sich selber selig, haben wir gesagt, das Scheinleben ist nothwendig elend und unselig. — Die Möglichkeit alles — Genusses, Freude, Seligkeit, oder mit welchem Worte Sie das allgemeine Bewusstsein des Wohlseins fassen wollen, — gründet sich auf Liebe, Streben, Trieb. Vereinigt sein mit dem Geliebten und innigst mit ihm verschmolzen, ist Seligkeit: getrennt von ihm sein und ausgestossen, indess man es doch nie lassen kann, sich sehnend nach ihm hinzuwenden, ist Unseligkeit" *). Das reine gegensatzlose i ist k, und da k = d, ist auch d Seligkeit. Das mit einem potentiellen Anstosse behaftete i des Scheinlebens strebt wohl nach d, kommt aber nicht über e hinaus.

B. Das Meinen und das Denken.

1. Nachdem Fichte den Gegensatz des wahrhaftigen Lebens und des Scheinlebens, welcher in B liegt, entwickelt hat, geht er zu der Bestimmung des C fort, indem er seine Zuhörer auffordert, mit ihm „folgendes zu überlegen. Ich sage: das Element, der Aether, die substantielle Form, so jemand den letzteren Ausdruck besser versteht — das Element, der Aether, die substantielle Form des wahrhaftigen Lebens, ist der Gedanke.

Zuvörderst dürfte wohl niemand geneigt sein, im Ernste und in der eigentlichen Bedeutung des Wortes Leben und Seligkeit einem anderen zuzuschreiben, ausser demjenigen, das seiner selbst sich bewusst ist. Alles Leben setzt daher Selbstbewusstsein voraus, und das Selbstbewusstsein allein ist es, was das Leben zu ergreifen und es zu einem Gegenstande des Genusses zu machen vermag". Da das Leben i nothwendig nach C vorgeht, so ist damit Bewusstsein verbunden. Alles Leben i setzt ein A voraus, welches hier auch als Selbstbe-

*) a. a. O. p. 406. 407.

wusstsein bestimmt ist, und geht von i nach C vor, um das Leben zu begreifen.

„Sodann: das wahrhaftige Leben und die Seligkeit desselben besteht in der Vereinigung mit dem Unveränderlichen und Ewigen: das Ewige aber kann lediglich und allein durch den Gedanken ergriffen werden, und ist, als solches, auf keine andere Weise uns zugänglich. Das Eine und Unveränderliche wird begriffen, als der Erklärungsgrund unserer selbst und der Welt; als Erklärungsgrund in doppelter Rücksicht: theils nämlich, dass in ihm gegründet sei, dass es überhaupt da sei, und nicht im Nichtsein verblieben; theils, dass in ihm und seinem inneren, nur auf diese Weise begreiflichen und auf jede andere Weise schlechthin unbegreiflichen Wesen, begründet sei, dass es also und auf keine andere Weise dasei, als es daseiend sich vorfindet. Und so besteht das wahrhaftige Leben und seine Seligkeit im Gedanken, d. h. in einer gewissen bestimmten Ansicht unserer selbst und der Welt, als hervorgegangen aus dem inneren und in sich verborgenen göttlichen Wesen: und auch eine Seligkeitslehre kann nichts anderes sein, denn eine Wissenslehre, indem es überhaupt gar keine andere Lehre giebt, ausser der Wissenslehre. Im Geiste, in der in sich selber gegründeten Lebendigkeit des Gedankens ruhet das Leben, denn es ist ausser dem Geiste gar nichts wahrhaftig da. Wahrhaftig leben, heisst wahrhaftig denken und die Wahrheit erkennen" *). Das wahrhaftige Leben besteht darin, sich als d Seligkeit zu setzen, und dadurch mit k, mit dem Ewigen zu vereinigen. Dies k = d, oder A, kann aber lediglich durch den Gedanken ergriffen werden. A wird begriffen heisst: es wird einmal begriffen, dass ausser A etwas, d. h. B + C, ist, welches das D a s e i n ist, sodann dass dies Dasein B + C dadurch da ist, dass A durch kighfed setzt und in sich zurückkehrt, dass das Dasein so ist, wie es sich vorfindet, d. h. als B + C. Da nun C die Rückkehr der kig nach d vermittelt, indem die Umbiegung in h statt findet, und B das C setzt: so wird in C unser Selbst i, und die Welt e erkannt, und durch diese Erkenntniss die Rückkehr nach A,

*) a. a. O. p. 410.

zur Seligkeit d, vermittelt. Da aber in C einmal die Welt e, sodann unser wahres Selbst i erkannt wird, so haben wir in C ein zweifaches Erkennen, das eine in f, das andere in g.

2. Der Ausgangspunct Fichte's war das Leben in i; dieses hat er jetzt als das Dasein bestimmt, es entsteht ihm daher die Frage: wie das Leben von i aus nach A gelangt, oder „durch welche Mittel und Wege man in dieses selige Leben hineinkomme, und es an sich bringe. Es ist dem Menschen keinesweges angemuthet, sich das Ewige zu verschaffen, welches er auch niemals vermögen würde; dasselbe ist in ihm und umgiebt ihn unaufhörlich: der Mensch soll nur das Hinfällige und Nichtige, mit welchem das wahrhaftige Leben nimmer sich zu vereinigen vermag, fahren lassen; worauf sogleich das Ewige, mit aller seiner Seligkeit, zu ihm kommen wird"*). Das Individuum B + C hat in i das Ewige k in sich, aber da es in B steht, ist es mit dem potentiellen Hiatus behaftet, und von diesem soll es sich befreien.

„Ich weiss und erkenne, dass man nur durch das eigentliche, reine und wahre Denken, und schlechthin durch kein anderes Organ, die Gottheit und das aus ihr fliessende selige Leben ergreifen und an sich bringen kann" **). „So jemand nicht zur Einsicht der Elemente aller Erkenntniss — deren künstliche und systematische Entwickelung allein, keinesweges aber ihr Inhalt, ein Eigenthum der wissenschaftlichen Philosophie geworden — so jemand, sage ich, nicht zur Einsicht jener Elemente aller Erkenntniss kommt, so kommt derselbe auch nicht zum Denken und zur wahren inneren Selbständigkeit des Geistes, sondern er bleibt anheimgegeben dem Meinen, und ist alle die Tage seines Lebens hindurch gar kein eigener Verstand, sondern nur ein Anhang zu fremdem Verstande, es mangelt ihm immerfort ein geistiges Sinnorgan, und zwar das edelste, welches der Geist hat" †). Von der Liebe i gelangt das Individuum B + C nur durch das Denken C zur Seligkeit d. Das Denken in C ist aber ein doppeltes, es ist entweder ein künstliches, systematisches Denken

*) a. a. O. p. 412.

**) a. a. O. p. 418.

†) a. a. O. p. 417.

in g, oder ein blosses Meinen in f. Der Inhalt beider, des Denkens in g wie des Meinens in f, ist jedoch derselbe, nämlich die Liebe i, und darum ist der Gegensatz des Denkens in g und des Meinens in f ein auflösbarer.

Um nun nachzuweisen, dass der Gegensatz des Denkens in g und des Meinens in f ein auflösbarer ist, identificirt Fichte sich selbst mit dem Denken in g, und seine Zuhörer mit dem Meinen in f, und behandelt mit ihnen einen und denselben Gegenstand, die Wissenschaft von dem beiden gemeinschaftlichen Inhalte, der Liebe i.

3. „Ich sehe vor mir, und hoffe auch ferner also zu sehen, Personen, denen die beste Bildung, welche unser Zeitalter zu geben vermag, zu Theil wurde: zuerst des weiblichen Geschlechtes". „Sodann sehe ich vor mir Geschäftsmänner", „endlich jüngere Gelehrte. Indem in Rücksicht der Letzteren ich mir vielleicht schmeicheln dürfte, dass einige meiner Winke einen Beitrag zu ihrer Ausbildung liefern könnten, mache ich in Absicht der beiden ersten Classen weit bescheidenere Ansprüche. Ich ersuche sie bloss, von mir anzunehmen, was sie, ohne Zweifel auch ohne meine Hülfe, ebensowohl würden haben können, was aber mir nur mit leichterer Mühe zu Theile wird" *).

Vor diesen Zuhörern nun „bekennt Fichte, dass er schon in der vorigen Stunde die tiefsten Gründe und Elemente aller Erkenntniss, über welche hinaus es keine Erkenntniss gebe, berührt habe, und dass er dieselben Elemente — in der Schulsprache die tiefste Metaphysik und Ontologie — in der nächsten Stunde auf andere Weise, und zwar auf eine populäre Weise auseinanderzusetzen sich vorgenommen habe" **). Bisher hat Fichte in g denkend das Leben und die Liebe i aus A deducirt; jetzt wird er sich von g aus auf den Standpunct des Meinens in f stellen, und dasselbe deduciren. Den Standpunct in f nennt er jedoch hier den populären Vortrag.

4. „Gegen ein solches Vorhaben pflegt man gewöhnlich einzuwenden, entweder, es sei unmöglich, jene Erkenntnisse

*) a. a. O. p. 414. 415. **) a. a. O. p. 416.

populär vorzutragen, oder auch, es sei unrathsam; und das Letztere sagen zuweilen Philosophen, welche ihre Erkenntnisse gern zu Mysterien machten" *). — Indess „alles kommt bei diesem Beweise darauf an, dass der wahre Gott und die wahre Religion nur durch reines Denken ergriffen werde". Die wahre „Religion besteht aber darin, dass man in seiner eigenen Person, und nicht in einer fremden, mit seinem eigenen geistigen Auge, und nicht durch ein fremdes, Gott unmittelbar anschaue, habe und besitze. Dies aber ist nur durch das eigene und selbständige Denken möglich; denn nur durch dieses wird man eine eigene Person; und dieses allein ist das Auge, dem Gott sichtbar werden kann. Das reine Denken ist selbst das göttliche Dasein; und umgekehrt, das göttliche Dasein in seiner Unmittelbarkeit ist nichts anderes, denn das reine Denken. — Auch ist, die Sache historisch genommen, die Voraussetzung, dass schlechthin alle Menschen ohne Ausnahme zur Erkenntniss Gottes kommen können, sowie das Bestreben, alle zu dieser Erkenntniss zu erheben, die Voraussetzung und das Bestreben des Christenthums; und da das Christenthum das entwickelnde Princip und der eigentliche Charakter der neuen Zeit ist, ist jene Voraussetzung und jenes Bestreben der eigentliche Geist der Zeit des neuen Testamentes. Nun bedeutet: alle Menschen ohne Ausnahme erheben zur Erkenntniss Gottes, — oder, die tiefsten Elemente und Gründe der Erkenntniss auf einem anderen Wege, als dem systematischen, an die Menschen bringen, ganz und genau dasselbe. Es ist darum klar, dass jeder, der nicht zurückkehren will in die alte Zeit des Heidenthums, die Möglichkeit sowohl, als die unerlassliche Pflicht zugeben muss, die tiefsten Gründe der Erkenntniss auf einem gemeinfasslichen Wege an die Menschen zu bringen" **). — „Auf welchem Wege ist denn Christus, — oder, falls bei diesem jemand einen wunderbaren und übernatürlichen Ursprung annimmt, den ich hier nicht bestreiten will, — auf welchem Wege sind denn Christi Apostel, — auf welchem Wege sind denn alle folgenden, die bis auf unsere Zeiten hinab zu dieser Erkenntniss

*) a. a. O. p. 417. **) a. a. O. p. 418. 419.

kamen, — zu ihr gekommen?" „Sie erhielten sie nicht auf dem Wege der Philosophie, sondern auf einem *populären Wege*. Warum sollte nun das, was ehemals, in einer ununterbrochenen Folge von fast zwei Jahrtausenden, möglich gewesen, nicht noch heute möglich sein?" *)

5. *Fichte nimmt* also *an*, gestützt auf hypothetisch angenommene, frühere geschichtliche Vorgänge, dass es möglich sei, die *Erkenntnisse der Metaphysik und Ontologie* auf *populärem Wege* an die Menschen zu bringen, und stellt sich auf Grund dieser Annahme die Frage: *unter welchen Bedingungen ist dies möglich?* — Gegeben ist ihm der Gegensatz seiner selbst, des Gelehrten, gegen seine Zuhörer, die Ungelehrten; die Frage für ihn ist also die: was habe *Ich*, was haben *meine Zuhörer* zu thun, damit Jedermann, der Gelehrte wie der Ungelehrte, die Erkenntnisse der Metaphysik und Ontologie an sich bringe?

„Was aus dieser ganzen Betrachtung am entschiedensten folgt, ist die Pflicht für jeden, der von jener hohen Erkenntniss ergriffen ist, alle seine Kräfte anzustrengen, um dieselbe wo möglich zu theilen mit dem ganzen verbrüderten Geschlechte, jedem Einzelnen sie mittheilend in derjenigen Form, in der er derselben am empfänglichsten ist, nie bei sich fragend, noch hin und her zweifelnd, ob es auch wohl gelingen werde, sondern arbeitend, als ob es gelingen müsste, und nach jeder vollendeten Arbeit mit neuer und frischer Kraft anhebend, als ob nichts gelungen wäre: — von der anderen Seite, die Pflicht für jeden, der diese Kenntniss noch nicht besitzt, oder der sie nicht in der gehörigen Klarheit, Freiheit, und als immer gegenwärtiges Eigenthum besitzt; sich der ihm dargebotenen Belehrung ganz und ohne Rückhalt hinzugeben, als ob sie eigentlich für ihn sei und ihm gehöre, und er sie verstehen müsse; keinesweges aber fürchtend und zagend: ach, werde ich es auch wohl verstehen; oder verstehe ich es auch recht?" **). Der Gelehrte, *Fichte*, ihg, wie der Ungelehrte, die Zuhörer, ihef, haben Pflichten, stehen also in i. Der Gelehrte hat die Pflicht von i nach C so vorzugehen, damit er I

*) a. a. O. p. 420. **) a. a. O. p. 421.

und g als identisch erkenne, die Erkenntniss in f also auf die in g zurückführe. Der Ungelehrte hat die Pflicht von i nach C so vorzugehen, dass er in g erkenne.

Dies an den gelehrten Fichte, wie an seine ungelehrten Zuhörer ergehende Pflichtgebot kann aber nur dann Erfolg haben, wenn der Unterschied des Erkennens in f und in g von dem Ungelehrten klar gefasst wird; darum geht Fichte jetzt an die Bestimmung dieses Unterschiedes.

6. „Die soeben vollendete Betrachtung über die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines gemeinfasslichen Vortrages der tiefsten Elemente der Erkenntniss, wird eine neue Deutlichkeit und überzeugende Kraft erhalten, wenn man den eigentlichen Unterscheidungscharakter des populären Vortrages von dem wissenschaftlichen näher erwägt: eine Unterscheidung, welche meines Wissens auch so gut als unbekannt und auch insbesondere denen, die so fertig von der Möglichkeit des Popularisirens sprechen, verborgen ist. Der wissenschaftliche Vortrag nämlich hebt die Wahrheit aus dem von allen Seiten und in allen Bestimmungen ihr entgegengesetzten Irrthume heraus, und zeigt durch die Vernichtung dieser ihr gegenüberstehenden Ansichten, als irrig und im richtigen Denken unmöglich, die Wahrheit als das nach Abzug jener allein übrig bleibende und darum einzig mögliche Richtige: und in dieser Aussonderung der Gegensätze, und dieser Ausläuterung der Wahrheit aus dem verworrenen Chaos, in welchem Wahrheit und Irrthum durch einander liegen, besteht das eigentlich charakteristische Wesen des wissenschaftlichen Vortrages. Dieser Vortrag lässt die Wahrheit vor unseren Augen aus einer Welt voll Irrthum werden, und sich erzeugen. Nun ist es offenbar, dass der Philosoph, schon vor diesem seinem Beweise vorher, und um denselben auch nur entwerfen und anheben zu können, somit unabhängig von seinem künstlichen Beweise, die Wahrheit schon haben und besitzen müsse. Wie aber konnte er in den Besitz derselben kommen, ausser von dem natürlichen Wahrheitssinne geführt; welcher, nur mit einer höheren Kraft, als bei seinen übrigen Zeitgenossen, bei ihm heraustritt; somit, auf welchem anderen Wege erlangt er sie zuerst, ausser auf dem kunstlosen und populären

Wege" *). Fichte setzt als Factum voraus, dass es in C den Gegensatz des populären und des wissenschaftlichen Vortrages giebt, und hebt mit der Bestimmung des wissenschaftlichen Vortrages in g an. Der wissenschaftliche Vortrag in g ist der des Philosophen, welcher B + C ist, und mit seinem Erkennen in g steht. Der wissenschaftliche Vortrag in g setzt eine gegenüberstehende Ansicht, in welcher sich Irrthum vorfindet, voraus, die Ansicht in f. Den in der Ansicht in f sich vorfindenden Irrthum vernichtet nun der wissenschaftliche Vortrag in g, versichert, dass von der Ansicht in f aber ein Ueberrest bleibe, welcher nicht Irrthum, sondern das Richtige sei. In dieser Aussonderung des Irrthumes bestehe eben der wissenschaftliche Vortrag in g, indem er das Werden der Wahrheit zeige. Damit der Philosoph das Werden der Wahrheit aber zeigen könne, müsse er nothwendig schon vor, und unabhängig von seinem künstlichen Beweise, die Wahrheit haben und besitzen. Zu dieser könne er aber nur kommen, sofern er von seinem natürlichen Wahrheitssinne, welcher in i stehe, geführt werde. Dieser Wahrheitssinn i führe ihn aber nach f, weil er zu einer Erkenntniss der Wahrheit führen solle, welche der künstlichen in g gegenüber stehe. Der Wahrheitssinn in i führt also auch nach f, und in f wird die im Wahrheitssinne i, d. h. im reinen gegensatzlosen i, enthaltene Wahrheit ebenfalls erkannt, wenngleich sie vom Irrthume verhüllt ist.

7. „An diesen natürlichen Wahrheitssinn, der, wie hier sich findet, sogar der Ausgangspunct der wissenschaftlichen Philosophie ist, wendet der populäre Vortrag sich unmittelbar, ohne noch etwas anderes zu Hülfe zu ziehen; rein und einfach aussprechend die Wahrheit, und nichts als die Wahrheit, wie sie in sich, keinesweges, wie sie dem Irrthume gegenüber ist; und rechnet auf die freiwillige Bestimmung jenes Wahrheitssinnes. Beweisen kann dieser Vortrag nicht, wohl aber muss er verstanden werden; denn nur das Verständniss ist das Organ, womit man den Inhalt desselben empfängt, und ohne dieses ist er gar nicht an uns gelangt. Der wissenschaft-

*) a. a. O. p. 421. 422.

liche Vortrag rechnet auf Befangenheit im Irrthume, und auf eine kranke und verbildete geistige Natur; der populäre Vortrag setzt Unbefangenheit und eine an sich gesunde, nur nicht hinlänglich ausgebildete geistige Natur voraus. Wie könnte nun, nach diesem allen, der Philosoph zweifeln, dass der natürliche Wahrheitssinn hinlänglich sei, um zur Erkenntniss der Wahrheit zu leiten, da er selbst zuerst durch kein anderes Mittel, ausser diesem, zur Erkenntniss gekommen ist?" *). An den Wahrheitssinn, d. h. an das reine gegensatzlose i, welches auch der Ausgangspunct der wissenschaftlichen Philosophie in g ist, wendet sich der populäre Vortrag f. Dieser spricht die Wahrheit aus, — nicht wie sie in g gewusst wird, dem Irrthume in f gegenüber, — sondern einfach, wie sie in dem Wahrheitssinne i ist. Beweisen kann der populäre Vortrag nicht, denn nur in g wird bewiesen, wohl aber kann er verstanden werden, denn in i befindet sich ein Organ des Verständnisses. Der wissenschaftliche Vortrag in g setzt den Irrthum in f voraus, das, was vom potentiellen und vom actuellen Hiatus in das f übergegangen ist; der populäre Vortrag setzt voraus, dass im Individuum der Wahrheitssinn, d. h. das reine gegensatzlose i, herrscht, an diesem aber noch die Erkenntniss in f haftet, welche leicht dem Wahrheitssinne i folgt. Der Philosoph kann nicht zweifeln, dass dieser Wahrheitssinn, das reine gegensatzlose i, zur Erkenntniss der Wahrheit ausreicht, da er selbst von eben diesem Wahrheitssinne i aus zur Erkenntniss der Wahrheit in g gelangt ist.

Aber dem Streben des Wahrheitssinnes, des reinen gegensatzlosen i, nach der Wahrheit in C — stellen sich Hindernisse entgegen. „Ohnerachtet die Erfassung der tiefsten Vernunfterkenntnisse durch das Mittel einer populären Darstellung möglich ist, ohnerachtet ferner diese Erfassung ein nothwendiger Zweck der Menschheit ist, nach dessen Erreichung hin aus allen Kräften gearbeitet werden soll: so müssen wir dennoch bekennen, dass gerade in unserem Zeitalter einem solchen Vorhaben grössere Hindernisse sich entgegenstellen, als in irgend einem der vorher-

*) a. a. O. p. 422. 423.

gehenden“ *). Die populäre Darstellung wendet sich an den Wahrheitssinn, an das reine gegensatzlose i; dieses ist von k gesetzt und mit dem k identisch; k aber ist A oder der Vernunftzweck: folglich ist die Wahrheit, welche der populäre Vortrag aus dem Wahrheitssinne i herauslesen will, der Vernunftzweck A. Aber der Entwickelung der Wahrheit aus dem Wahrheitssinne i, oder der Erreichung des Vernunftzweckes A stellen sich in Fichte's Zeitalter gewichtige Hindernisse entgegen. — Diese Hindernisse wird Fichte jetzt entwickeln. Sie stammen von dem actuellen Hiatus in h und von dem potentiellen Hiatus in i her, und sind in Fichte's Zeitalter besonders stark, da dies das dritte ist, in welchem h als Princip herrscht. Diese Hindernisse im dritten Zeitalter zeigen sich nun in dem Gegensatze des Gelehrten und des Ungelehrten, welcher Gegensatz durch h, durch das Princip römischer Weltanschauung bedingt ist; h aber beruht wieder auf dem höchsten Gegensatze von Gott und Welt von A und e.

C. Der Gelehrte und der Ungelehrte.

a, Die Beziehung des Lebens zu dem Erkennen.

1. „Im ersten dieser Vorträge behaupteten wir, dass bei weitem nicht alles, was als lebendig erscheine, wirklich und in der That lebe; im zweiten haben wir gesagt, dass ein grosser Theil der Menschen sein ganzes Leben hindurch gar nicht zum wahren und eigentlichen Denken komme, sondern beim Meinen stehen bleibe. Es könnte wohl sein, und ist auch aus anderen Behauptungen, die wir bei dieser Gelegenheit gemacht haben, schon klar hervorgegangen, dass die beiden Benennungen: Denken und Leben, — Nichtdenken und Todtsein, wohl ganz dasselbe bedeuten dürften; indem schon früher das Element des Lebens in den Gedanken gesetzt worden, somit wohl das Nichtdenken die Quelle des Todes sein dürfte“ **). Es giebt Individuen B + C, welche von dem reinen gegensatz-

*) a. a. O. p. 423. **) a. a. O. p. 431.

losen i, von dem Leben, ausgehen; es giebt Individuen B + C, welche von dem mit einem potentiellen Hiatus behafteten i, von dem Scheine, ausgehen. Es giebt ferner Individuen, welche in g erkennen, d. h. denken; es giebt andere Individuen, welche in f erkennen, d. h. meinen. Jetzt bestimmt nun Fichte, dass das Denken in g und das Leben im reinen gegensatzlosen i dasselbe sei; und ebenso, dass das Meinen oder Nichtdenken in f, und der Schein in dem mit einem potentiellen Hiatus behafteten i, dasselbe sei. Fichte nennt jedoch statt des Scheines in dem mit einem potentiellen Hiatus behafteten i das Todsein in e, weil e von dem potentiellen Hiatus in i, von dem actuellen Hiatus in h, gesetzt wird. Somit erkennt g das reine gegensatzlose i, und f das e.

2. „Es steht nur dieser Behauptung eine bedeutende Schwierigkeit entgegen: Ist das Leben ein organisches, durch ein ohne Ausnahme gültiges Gesetz bestimmtes Ganze, so erscheint auf den ersten Blick es als unmöglich, dass irgend Ein zum Leben gehöriger Theil abwesend sein könne, wenn andere da sind; oder, dass irgend ein einzelner da sein könne, wenn nicht alle zum Leben gehörige Theile, und so das ganze Leben in seiner vollendeten organischen Einheit stattfinde“ *). Es ist von Fichte ein Leben unterschieden worden, welches das reine gegensatzlose i ist, und ein Leben, welches das mit einem potentiellen Hiatus behaftete i ist. Jetzt wirft er sich nun ein: wie kann es einen Unterschied zwirchen Leben und Leben, zwischen dem reinen gegensatzlosen i und dem mit einem potentiellen Hiatus behafteten i, geben? Es giebt nur Ein Leben, Ein i und sein Gesetz. Dies Eine Leben und dies Eine i setzt das Ganze ighfe, wie kann es den Gegensatz von ihg und ihef setzen? In ihg fehlt e und f, in ihef fehlt g, in jedem Falle fehlen Theile, welche zum Ganzen des Lebens gehören, wie ist dies möglich?

Auf diesen Einwurf antwortet Fichte: „Allenthalben, wo geistiges Leben ist, erfolgt alles ohne Ausnahme, was zu diesem Leben gehört, ganz und ohne Abbruch, nach dem Gesetze: — aber alles dieses mit absoluter, der mechanischen

*) a. a. O. p. 432.

gleichender, Nothwendigkeit erfolgende tritt gar nicht nothwendig ein im Bewusstsein, und es ist zwar Leben des Gesetzes, keinesweges aber unser, das uns eigenthümliche und angehörige Leben. Unser Leben ist nur dasjenige, was aus jenem nach dem Gesetze zu Stande gekommenen, von uns mit klarem Bewusstsein erfasst, und in diesem klaren Bewusstsein geliebt und genossen wird. Wo die Liebe ist, da ist das individuelle Leben, sagten wir einmal: die Liebe aber ist nur da, wo da ist das klare Bewusstsein" *). Ueberall, wo Leben i ist, erfolgt alles nach dem Gesetze, d. h. das reine gegensatzlose i, wie das mit einem potentiellen Anstosse behaftete i, strebt nach C. Aber beides tritt in C nicht nothwendig ins Bewusstsein, namentlich tritt das reine gegensatzlose i in C nicht nothwendig ins Bewusstsein, denn in f wird es nicht als solches erkannt. Dennoch aber ist das reine gegensatzlose i, welches in g erkannt wird, allein unser Leben. Dies reine gegensatzlose i ist die Liebe, und diese wird nur in g, in dem klaren Bewusstsein, erkannt.

3. Fichte hat in der Einheit des Lebens i das wahre Leben, d. h. das reine gegensatzlose i, und das Scheinleben, d. h. das mit einem potentiellen Anstosse behaftete i, gesetzt, und von dem ersteren behauptet, dass es in g erkannt werde. Darauf wirft er die Frage auf: welches Leben ist das erste, das reine gegensatzlose i, oder das mit einem potentiellen Anstosse behaftete? Seine Antwort ist: das letztere. Er sagt: „Das geistige, seiner sich bewusste, sich liebende und sich geniessende Leben beginnt zuerst in den Extremitäten und entferntesten Aussenwerken des Lebens, bis es, so Gott will, auch aufgeht in dem wahren Grundpuncte und Mittelsitze desselben". „Wir sehen, hören, fühlen — äussere Gegenstände; zugleich mit diesem Sehen u. s. w. denken wir auch diese Gegenstände, und sind uns ihrer durch den inneren Sinn bewusst, so wie wir, durch denselben inneren Sinn, uns auch unseres Sehens, Hörens oder Fühlens derselben bewusst werden". „Dieses Zugleichsein, — Zugleichsein sage ich, und diese Unabtrennlichkeit der äusseren Sinneswahrnehmung und

*) a. a. O. p. 432.

des inneren Denkens von einander, — dieses, und nicht mehr, liegt in der factischen Selbstbeobachtung, der Thatsache des Bewusstseins; — keineswegës aber liegt in dieser Thatsache ein Verhältniss der beiden genannten Ingredientien — des äusseren Sinnes und des inneren Denkens" *). „Der gemeinen Denkart ist, ohne weiteres, der äussere Sinn überall das erste und der unmittelbare Probirstein der Wahrheit; was gesehen, gehört, gefühlt wird, das — ist, darum, weil es gesehen, gehört, gefühlt wird u. s. w. Das Denken und das innere Bewusstsein der Gegenstände kommt hinten nach, als eine leere Zugabe, die man kaum bemerkt, und die man ebenso gern entbehrte, wenn sie sich nicht aufdränge; und überall wird nicht — gesehen oder gehört, weil gedacht wird, sondern — es wird gedacht, weil gesehen oder gehört wird, und unter der Regentschaft dieses Sehens und dieses Hörens" **). Fichte geht davon aus, dass das reine gegensatzlose, in g erkannte, i das wahre Leben jedes Individuums ist; setzt aber, dass es nicht als solches, sondern mit einem Hören, Sehen, Fühlen der äusseren Gegenstände beginnt. Dieses Sehen, Hören, Fühlen der äusseren Gegenstände findet in B statt, und besteht in einem Wechselwirken des i und e. Da e hier mitwirkt, alles B + C aber von i aus gesetzt wird, und e durch den actuellen Anstoss in h, sowie durch den potentiellen in i, gesetzt wird: so ist i hier als behaftet mit einem potentiellen Anstosse gesetzt. Aber e ist nur dadurch, dass jenes i nach C vorgeht, und ihef setzt: folglich ist mit dem Sehen, Hören, Fühlen des Gegenstandes in B zugleich ein Denken in f verbunden. Es wird damit aber nur ein Zugleichsein des mit einem potentiellen Anstosse behafteten i und des Erkennens in f behauptet. In dem Individuum ihef ist aber der äussere Sinn, d. h. das mit einem potentiellen Anstosse behaftete i, das Erste und der unmittelbare Probirstein der Wahrheit. Das Denken in f kommt als leere Zugabe hinzu, wie bei jedem Individuum B + C das Sehen, Hören, Fühlen in B das Erste ist, zu welchem das Denken in C nur hinzutritt. Die als ihef, oder besser als B + f bestimmten, Individuen sind

*) a. a. O. p. 433. 434. **) a. a. O. p. 345.

Fichte'n gemeines Bewusstsein, und werden so bestimmt, wie er in seiner Uebergangsperiode das Publicum bestimmte, dass B in diesem B + f herrsche. In seiner Uebergangsperiode verband er mit dem Publicum seine Gegner, indem er diese ebenfalls als B + f bestimmte; aber er unterschied sie auch von ihm, indem das Erkennen in f bei ihnen die Hauptsache war. Dasselbe thut er hier.

4. „Die verkehrte und abgeschmackte moderne Philosophie, als der eigentliche Mund und die Stimme der Gemeinheit, tritt hinzu, öffnet ihren Mund und spricht, ohne zu erröthen: der äussere Sinn allein ist die Quelle der Realität, und alle unsere Erkenntniss gründet sich allein auf die Erfahrung: — als ob dies ein Axiom wäre, gegen welches etwas vorzubringen wohl keiner sich unterstehen werde. Wie ist es denn nun dieser gemeinen Denkart und ihrem Vormunde so leicht geworden, über die oben erwähnten Zweifelsgründe und positiven Anleitungen zur Annahme des entgegengesetzten Verhältnisses sich hinwegzusetzen, als ob sie gar nicht vorhanden wären?" „Es lässt sich leicht erklären: Das Urtheil dieser Denkart ist der nothwendige Ausdruck ihres wirklichen Lebensgrades. Im äusseren Sinne, als der letzten Extremität des beginnenden geistigen Lebens, sitzt ihnen vor der Hand noch das Leben; im äusseren Sinne sind sie mit ihrer lebendigsten Existenz zugegen, fühlen sich in ihm, lieben und geniessen sich in ihm; und so fällt denn auch nothwendig ihr Glaube dahin, wo ihr Herz ist; im Denken dagegen schiesset bei ihnen das Leben erst an, nicht als lebendiges Fleisch und Blut, sondern als eine breiartige Masse; und darum erscheint ihnen das Denken als ein fremdartiger, weder zu ihnen, noch zur Sache gehöriger Dunst. Wird es einmal mit ihnen dahin kommen, dass sie im Denken bei weitem kräftiger zugegen sein, und weit lebendiger sich fühlen und geniessen werden, als im Sehen und Hören, so wird auch ihr Urtheil anders ausfallen" *). Zu dem gemeinen Bewusstsein B + f, in welchem B vorherrscht, welches Fichte'n in seiner Uebergangsperiode das Publicum war, fügt er die Indivi-

*) a. a. O. p. 435. 436.

duen B + f, in welchen f vorherrscht, wie er damals seine Gegner bestimmte. Diese in f erkennenden Individuen setzen sich in f fest und erkennen von da aus e. Sie setzen daher die Erfahrung als die Quelle der Erkenntniss, gehen von dem mit einem potentiellen Anstosse behafteten i aus, jedoch so, dass sie den potentiellen Anstoss, — nicht das i, — als das Wesentliche setzen, die Aeusserlichkeit der Sinneswahrnehmung, d. h. die in bestimmten Sätzen formulirte Sinneswahrnehmung, ist ihnen die Hauptsache. Das Leben i erscheint ihnen als ein fremdartiger Dunst, weil sie in der Syllogistik, in f, feststehen. Sobald sie, statt in f, in g denken werden, werden sie auch das zum potentiellen Anstosse gehörige i wiederfinden.

5. Die beiden Momente, welche Fichte in der Wissenschaftslehre von 1804 zum gemeinen Bewusstsein verbunden hatte, werden von ihm jetzt wieder getrennt. Diese beide Momente sind das Publicum und seine Gegner. Als Publicum galten ihm Individuen, welche B + f waren, jedoch so, dass B in ihnen vorherrschte. In ihrem B war das Sittlichkeitsprincip, das reine gegensatzlose i, ausdrücklich gesetzt, und durch ihr Erkennen in f nur verdunkelt; in ihnen konnte das Sittlichkeitsprincip belebt werden. Seine Gegner bestimmte er ebenfalls als Individuen B + f, jedoch so, dass f in ihnen herrschte. In f erkannten sie bestimmte, als wahr überlieferte Sätze, und bauten auf Grund derselben Syllogismen. Das Sittlichkeitsprincip war in diesen Trägern römischer Weltanschauung so vollständig verdunkelt, dass Fichte es für unmöglich hielt, es in ihnen zu beleben. — Diese Gegner, welche in der Construction des gemeinen Bewusstseins von 1804 mitenthalten waren, scheidet Fichte jetzt wieder aus demselben aus, und zwar bewogen durch die individuelle Entwickelung, welche er seitdem durchlaufen hat. In den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters von 1804—5 hatte er den Gegensatz des Sittlichkeitsprincipes und des Rechtsprincipes, hellenischer und römischer Weltanschauung, scharf bestimmt, und dem Sittlichkeitsprincipe das Uebergewicht gegeben. In der Bestimmung des Wesens des Gelehrten von 1805 hatte er dem Sittlichkeitsprincipe, oder dem Principe hellenischer Welt-

anschauung, die Berechtigung ertheilt, das Rechtsprincip, oder das Princip römischer Weltanschauung, zu vernichten. Die nothwendige Folge davon ist, dass er in der Anweisung zum seligen Leben von 1806 mit den Trägern römischer Weltanschauung bricht, und die Individuen, welche in der Art B + f sind, dass f in ihnen vorherrscht, aus dem gemeinen Bewusstsein herauswirft, so dass dies jetzt nur aus Individuen besteht, in denen B vorherrscht.

Die Bestimmung einer gemeinen Denkart nöthigt Fichte'n unmittelbar ihr eine philosophische Denkart gegenüber zu stellen.

b, Die gemeine Denkart und die philosophische Denkart.

1. Der soeben deducirten gemeinen Denkart steht die höhere des Philosophen gegenüber. „Das eigentliche, höhere Denken ist dasjenige, welches ohne alle Beihülfe des äusseren Sinnes, und ohne alle Beziehung auf diesen Sinn, sein — rein geistiges Object schlechthin aus sich selber sich erschafft" *). Das höhere Denken entbehrt des äusseren Sinnes, d. h. des potentiellen Anstosses in i, geht also vom reinen gegensatzlosen i aus, und erschafft sich sein geistiges Object dadurch, dass es nach C vorgeht, und i in g denkt.

Das höhere Denken geht vom reinen gegensatzlosen i aus und denkt dies in g. Aber auch die gemeine Denkart B + f hat dies reine gegensatzlose i in sich als Moment. Es entsteht Fichte'n daher die Frage: wie ist das reine gegensatzlose i in der gemeinen Denkart?

2. Fichte's Antwort ist durch die obige Bestimmung der gemeinen Denkart bedingt. Danach ist sie B + f und umfasst sowohl die Individuen, in welchen B vorherrscht, als auch diejenigen, in welchen f vorherrscht. Die letzteren werden ausgeschieden, daher liegt der Unterschied des gemeinen und des philosophischen Denkens in C, Fichte beginnt mit dem Denken in f, und hebt mit Bestimmungen an, wie sie im Atheismusstreite seinen Gegnern zukamen. Zunächst bemerkt er: „Im gewöhnlichen Leben kommt diese Art des Denkens vor, wenn z. B. gefragt

*) a. a. O. p. 436.

wird nach der Weise der Entstehung der Welt oder des Menschengeschlechtes, oder nach den inneren Gesetzen der Natur" *). Sodann aber fährt er fort: „In Sachen dieses höheren Denkens verfährt die gemeine Denkart also: Sie lässt sich aussinnen durch andere, oder sinnet auch wohl, wo sie mehr Kraft hat, sich selber aus, durch das freie und gesetzlose Denken, welches man Phantasie nennt, Eine von mehreren Möglichkeiten, wie es zu dem in Frage gestellten Wirklichen gekommen sein könne (eine Hypothese machen, nennt es die Schule): fragt darauf an bei ihrer Neigung, Furcht, Hoffnung, oder von welcher Leidenschaft sie eben regiert wird, und falls diese zustimmt, wird jene Erdichtung festgesetzt als bleibende und unveränderliche Wahrheit. Eine von den mehreren Möglichkeiten ersinnt sie sich, sagte ich; dies ist der Hauptcharakter des beschriebenen Verfahrens; aber dieser Ausdruck muss richtig verstanden werden. An sich nämlich ist es gar nicht wahr, dass irgend etwas auf mehrere Weisen möglich sei, sondern alles, was da ist, ist nur auf eine einzige, in sich selbst vollkommen bestimmte Weise möglich, wirklich und nothwendig zugleich; und schon darin liegt der Grundfehler dieses Verfahrens, dass es mehrere Möglichkeiten annimmt, — von denen es nun noch dazu, einseitig und parteiisch, nur Eine fasst, und diese durch nichts zu bewahrheiten vermag, als durch seine Neigung. Dieses Verfahren ist es, was wir Meinen nennen, im Gegensatze mit dem wirklichen Denken. Dies eigentliche und von uns also genannte Meinen hat, ebenso wie das Denken, die Region jenseits aller sinnlichen Erfahrung zum Gebiete; diese Region besetzt es nun mit den Ausgeburten fremder oder auch der eigenen Phantasie, denen allein die Neigung Dauer und Selbständigkeit giebt: und dieses alles begegnet ihm also, bloss und lediglich deswegen, weil der Sitz seines geistigen Lebens noch nicht höher, als in die Extremität der blinden Zuneigung oder Abneigung fällt". Fichte setzt zunächst Individuen der gemeinen Denkart B + f, in welchen f so vorherrscht, dass ihr reines gegensatzloses i fast ganz verdunkelt ist, — dass i statt

*) a. a. O. p. 436.

des Sittengesetzes Neigung, Furcht und Hoffnung enthält. Diese Leidenschaften bestimmen dann, von welchem Satze unter den vielen, durch die Wahrnehmung des e in f möglichen, die Syllogistik in f ausgehen soll. Der Charakter dieses Verfahrens besteht darin, dass das Denken in f vorherrscht. Dadurch wird das Individuum genöthigt, die Mannigfaltigkeit des e vorzustellen. In f steht das Individuum aber fest, weil der potentielle Anstoss in i es von A abgetrennt, und dadurch sein reines gegensatzloses i erstickt hat. Dass es Individuen dieser Art giebt, kann Fichte nicht deduciren, sondern hat es im Atheismusstreite durch die Handlungsweise seiner Gegner gegen ihn empirisch erfahren. Darum fügt er auch hinzu: An sich ist es nicht wahr, dass es Individuen giebt, welche in f feststehen, für welche es nur ein mannigfaltiges e giebt, und in welchen der potentielle Anstoss das reine gegensatzlose i gänzlich unterdrückt hat; denn an sich, d. h. nach Fichte's philosophischem Schema, setzt A durch ki das reine gegensatzlose i; dieses setzt überhaupt alles, was in B + C ist, und erst an diesem reinen gegensatzlosen i tritt der potentielle Anstoss ein. An sich ist es also auch bei den in f feststehenden Individuen ihr reines gegensatzloses i, welches f setzt; und dies zeigt sich noch darin, dass ihr von A gesetztes i in f die Frage erhebt: was ist jenseit B + C, oder in A? Statt nun aber das reine gegensatzlose i in g zu denken, und dadurch A zu erkennen, behängt ihr i das reine gegensatzlose i mit den Ausgeburten des Denkens in f, welches e zum Inhalte hat. Das Denken in f, sowie die Natur in e hat aber ihren specifischen Charakter von dem Momente, welches durch den Anstoss in h an das von A gesetzte kig gekommen ist, und welches in i bereits als potentieller Anstoss ist.

3. Da Fichte hier zur Bestimmung der gemeinen Denkart ein neues Moment aufgenommen hat, das Denken nämlich des Uebersinnlichen, oder des reinen gegensatzlosen i, dessen Erkenntniss er, in seinen früheren Schriften der zweiten philosophischen Periode, noch nicht in f gesetzt hatte: so schreitet er sogleich zu der Bestimmung fort: wie die philosophische Denkart dieses Uebersinnliche denkt. Er muss dies mit logischer Nothwendigkeit. Denn bisher unterschied sich das

philosophische Denken in g von dem gemeinen Denken in f dadurch, dass in g das reine gegensatzlose i, in f aber das e gedacht wurde. Da jetzt in f auch eine Erkenntniss des reinen gegensatzlosen i angenommen wird, so muss nothwendig angegeben werden, wodurch sich die Erkenntniss des reinen gegensatzlosen i in g von der in f unterscheidet. Fichte sagt: „Anders verfährt das wirkliche Denken in der Ausfüllung jener übersinnlichen Region. Dieses — sinnt sich nicht aus, sondern ihm kommt von selber, nicht das — neben und unter andern, sondern das allein Mögliche, Wirkliche und Nothwendige; und dieses bestätigt sich nicht etwa durch einen ausser ihm liegenden Beweis, sondern es führt seine Bestätigung unmittelbar in ihm selber, und leuchtet, so wie es nur gedacht wird, diesem Denken selber ein, als das einzig mögliche, schlechthin und absolut wahre; mit unerschütterlicher, schlechthin alle Möglichkeit des Zweifels vernichtender Gewissheit und Evidenz die Seele ergreifend. Da, wie gesagt, diese Gewissheit den lebendigen Act des Denkens unmittelbar in seiner Lebendigkeit und auf der That ergreift, und allein an diesen sich hält: so folgt, dass jeder, der der Gewissheit theilhaftig werden wolle, eben selber und in eigener Person das Gewisse denken müsse, und keinen anderen das Geschäft für sich könne verrichten lassen" *). Das philosophische Denken in g setzt das Denken nicht als das Erste, wie das Denken in f, sondern es wird dadurch, dass das reine gegensatzlose i, welches dem k identisch ist, nach C vorgeht, und in g gedacht wird. Dieses Denken wird nicht bewiesen durch Syllogismen, welche von einem Aeusseren c abgezogen sind, wie das Denken in f verfährt, sondern es leuchtet unmittelbar ein durch das Vorgehen des reinen gegensatzlosen i nach g, denn das Vorgehen des reinen gegensatzlosen i nach g ist das Einleuchten selbst. Da nun das reine gegensatzlose i eben das ist, wodurch überhaupt ein Individuum B + C ist: so folgt, dass jedes Individuum selbst dieses reine gegensatzlose i in sich ergreifen, und nach g führen muss, dass es nicht von überlieferten Sätzen, welche andere

*) a. a. O. p. 438.

Individuen gemacht haben, wie das Erkennen in f, ausgehen darf.

c, Die Genesis der gemeinen und der philosophischen Denkart.

1. Fichte hat gesetzt, dass sowohl die gemeine Denkart B + f, als auch die philosophische B + g, das Uebersinnliche, oder das reine gegensatzlose i, denkt; er hat ferner den Unterschied angegeben, wie B + f das Uebersinnliche denkt, und wie es B + g denkt; er hat endlich angegeben, dass die Frage nach dem Uebersinnlichen in der gemeinen Denkart durch das von k gesetzte reine gegensatzlose i bewirkt wird, weil an sich die gemeine Denkart B + f durch das reine gegensatzlose i ist, ebenso wie dies bei der philosophischen Denkart B + g der Fall ist. Zufolge der Natur seines Schema entsteht ihm nun eine neue Frage. — Nach dem Schema wird das ganze B + C durch das reine gegensatzlose i bedingt. Es frägt sich also: wie bedingt das reine gegensatzlose i den Gegensatz der gemeinen und der philosophischen Denkart, so dass es in beiden enthalten ist, aber in jeder anders, als in der anderen? Den Grund davon deducirt der Philosoph, denn nur Er denkt in g das reine gegensatzlose i rein.

„Die allererste Aufgabe dieses wahrhaften Denkens ist die: das Sein scharf zu denken; und ich leite zu diesem Denken Sie also. — Ich sage: das eigentliche und wahre Sein wird nicht, entsteht nicht, geht nicht hervor aus dem Nichtsein. Denn allem, was da wirkt, sind Sie genöthigt ein Seiendes vorauszusetzen, durch dessen Kraft jenes erste werde“ *). Wenn der Philosoph in g das reine gegensatzlose i denkt, so denkt er A, das Sein. Das eigentliche und wahre Sein ist A, sofern in ihm kein Gegensatz von k und d gesetzt ist, sondern es die Grenze alles Begründens ist.

„Zweitens setze ich hinzu: auch innerhalb dieses Seins kann nichts neues werden, nichts anders sich gestalten, noch wandeln und wechseln; sondern wie es ist, ist es von aller Ewigkeit, und bleibt es unveränderlich in alle Ewigkeit. Denn,

*) a. a. O. p. 438.

da es durch sich selbst ist, so ist es ganz, ungetheilt und ohne Abbruch alles, was es durch sich sein kann und sein muss". „Das Sein ist schlechthin als Eins, nicht als mehrere, als eine in sich selbst geschlossene und vollendete und absolut unveränderliche Einerleiheit zu denken" *). Oben war das Sein als die Grenze der logischen Bewegung des Begründens gesetzt worden, als der Ausgangspunct dieser Bewegung. Hier wird es als die Peripherie aller Bewegung bestimmt, innerhalb welcher sie vorgeht; und da das innerhalb dieses peripherischen Seins sich bewegende Sein eben dieses Sein ist, so ist es vollständige Einerleiheit.

„Durch ein solches Denken — welches unser Drittes wäre — kommen Sie bloss zu einem in sich selber verschlossenen, verborgenen und aufgegangenen Sein: Sie kommen aber noch keinesweges zu einem Dasein, ich sage Dasein, zu einer Aeusserung und Offenbarung dieses Seins" **). Fichte hat unterschieden ein Sein, welches der Ausgangspunct aller Denkbewegung ist; er hat ein Sein unterschieden, welches die Peripherie aller Denkbewegung ist. Da sowohl der Ausgangspunct, als die Peripherie das Sein sind, so findet vollkommene Einerleiheit, Identität, statt. Da diese Einerleiheit aber Identität der Differenten — des Ausgangspunctes und der Peripherie — ist, so ist die Einerleiheit ein beständiges Uebergehen des Ausgangspunctes in die Peripherie und der Peripherie in den Ausgangspunct, ohne dass irgend eine Bestimmtheit des Seins, ein Dasein, würde; alles verbleibt in der Verborgenheit und Verschlossenheit des Seins.

Wer merkt hier nicht schon das Herannahen der Hegel'schen Logik? Der Rhythmus der Begründung ist ganz der jener Logik, nur dass Fichte den Kreis, d. h. den Gegensatz des Centrums und der Peripherie, seiner Deduction zum Grunde legt, während Hegel von dem arithmetischen Gegensatze des Plus und des Minus, des Seins und des Nichtseins, ausgeht. Wie Fichte im Sein den Gegensatz von Centrum und Peripherie setzt, und ein so vollständiges Uebergehen des Einen in das Andere annimmt, dass eine

*) a. a. O. p. 439. **) a. a. O. p. 439.

vollkommene Einerleiheit eintritt: so setzt Hegel im Werden ein vollständiges Verschwinden des Gegensatzes von Plus und Minus, von Sein und Nichtsein, indem er beide beständig in einander übergehen lässt.

2. Das von Fichte so bestimmte Sein ist A, ganz abgesehen davon, dass es zu B und C in Beziehung steht. Die Beziehung fügt Fichte durch den Begriff des Daseins erst hinzu: „Sie vernehmen, dass ich — Sein, inneres und in sich verborgenes, vom — Dasein unterscheide, und diese zwei, als völlig entgegengesetzte und gar nicht unmittelbar verknüpfte Gedanken, aufstelle". „Was das Dasein sei, wird am besten durch die wirkliche Anschauung dieses Daseins sich deutlich machen lassen. Ich nämlich sage: unmittelbar und in der Wurzel ist — Dasein des Seins das — Bewusstsein, oder die Vorstellung des Seins, wie sie an dem Worte: Ist, dasselbe von irgend einem Objecte, z. B. dieser Wand, gebraucht, sich auf der Stelle klar machen können. Denn was ist nun dieses Ist selber in dem Satze: die Wand ist? Offenbar ist es nicht die Wand selber, und einerlei mit ihr; auch giebt es sich dafür gar nicht aus, sondern es scheidet durch die dritte Person diese Wand als ein unabhängig von ihm Seiendes, aus von sich: es giebt sich also nur für ein äusseres Merkzeichen des selbständigen Seins, für ein Bild davon, oder, wie wir dies oben aussprachen, und wie es am bestimmtesten auszusprechen ist, als das unmittelbare, äussere Dasein der Wand, und als ihr Sein ausserhalb ihres Seins" *). „Das Bewusstsein des Seins, das Ist zu dem Sein — ist unmittelbar das Dasein: sagten wir, vorläufig den Anschein übriglassend, als ob das Bewusstsein etwa nur eine — neben und unter anderen mögliche Form, und Art und Weise des Daseins wäre, und als ob es auch noch mehrere, vielleicht unendliche Formen und Weisen des Daseins geben könne. Dieser Anschein darf nicht übrig bleiben; zuvörderst, so gewiss wir hier nicht — meinen, sondern wahrhaft denken wollen; sodann aber würde, auch in Absicht der Folgen, neben dieser übriggelassenen Möglichkeit nimmermehr unsere

*) a. a. O. p. 440.

Vereinigung mit dem Absoluten, als die einzige Quelle der Seligkeit, bestehen können; sondern es würde vielmehr daraus eine unermessliche Kluft zwischen ihm und uns, als die wahre Quelle aller Unseligkeit, fliessen und hervorgehen" *). Fichte setzt dem Sein A das Dasein B + C, d. h. das Individuum gegenüber, und bestimmt das Differente des Daseins — das, wodurch es sich vom Sein unterscheidet, — durch die Anschauung des Individuums. Das Individuum B + C schaut durch h das e hin und stellt e vor in f. In Wahrheit ist es nun das von A durch ki gesetzte Sein, welches in h hinschauet, in e sinnlicher Gegenstand ist, und diesen in f vorstellt. Dies beweist Fichte dadurch, dass er darauf aufmerksam macht, dass Jedermann das Wort: Ist von irgend einem Objecte gebrauche. Wenn Jemand den Satz: die Wand ist, ausspricht, so wird von ihm die Wand und das Sein nicht identisch gesetzt, sondern das Sein A, welches den Redenden B + C setzt, scheidet, durch das C dieses Redenden, die Wand als ein unabhängig von ihm Seiendes aus, k also scheidet, indem es in h einen Anstoss erfährt, das e aus; h aber liegt im C des Individuums B + C. Das Ist, welches zu der Wand, in dem Satze: die Wand ist, gefügt wird, giebt sich nicht als das selbständige Sein, welches nur in ki ist, sondern als ein Bild desselben, als ein Sein ausserhalb des Seins, in e und f. Das äussere Dasein e und f war nun aus dem Ist des Satzes: die Wand ist, hergeleitet worden, welcher in dem Bewusstsein f eines Individuums B + C factisch vorkommt; der Ausgangspunct war also das Factum, dass das Ist eines Satzes von irgend einem Individuum gedacht wird. Dadurch dass von einem — in Satzform ausgedrückten — Gedanken eines beliebigen Individuums ausgegangen wurde, entstand der Schein, als ob das Bewusstsein vom e in f eines unter vielen möglichen wäre. Dieser Anschein soll nun beseitigt, und nachgewiesen werden, dass das Bewusstsein vom e in f, welches den Satz: die Wand ist, denkt, ein nothwendiges, von A gesetztes, ist. Würde dies nicht nachgewiesen, so würden Individuen B + C angenommen, welche von A durch eine un-

*) a. a. O. p. 441.

ermessliche Kluft getrennt wären, in denen der potentielle Anstoss in i so stark wäre, dass ihr reines gegensatzloses i ganz vernichtet würde, und sie, in f erkennend, von A gar nichts wüssten.

3. Die Aufgabe, welche Fichte sich hier gestellt hat, fasst er nun also: „Wir haben, welches unser Viertes wäre, im Denken darzuthun, dass das Bewusstsein des Seins, die einzig mögliche Form und Weise des Daseins des Seins, somit selber ganz unmittelbar, schlechthin und absolut dieses Dasein des Seins sei". Fichte will nachweisen, dass das Bewusstsein in C des Seins in B die einzig mögliche Form des Daseins ist, oder dass das Sein A ausserhalb A nur als B + C ist.

„Wir leiten Sie zu dieser Einsicht auf folgende Weise: Das Sein — als Sein, und bleibend Sein, keinesweges aber aufgebend seinen absoluten Charakter, und mit dem Dasein sich vermengend und vermischend, soll dasein. Es muss darum von dem Dasein unterschieden und demselben entgegengesetzt werden; und zwar, — da ausser dem absoluten Sein schlechthin nichts anderes ist, als sein Dasein, — diese Unterscheidung, und diese Entgegensetzung muss — in dem Dasein selber — vorkommen; welches, deutlicher ausgesprochen, folgendes heissen wird: das Dasein muss sich selber als blosses Dasein fassen, erkennen und bilden, und muss, sich selber gegenüber, ein absolutes Sein setzen und bilden, dessen blosses Dasein es selbst sei: es muss durch sein Sein, einem anderen absoluten Dasein gegenüber, sich vernichten; was eben den Charakter des blossen Bildes, der Vorstellung oder des Bewusstseins des Seins giebt; wie Sie dieses alles gerade also, schon in der obigen Erörterung des Ist, gefunden haben"*). Das Sein A soll dasein, d. h. B + C setzen. Das Sein A muss daher von dem Dasein B + C unterschieden werden. Diese Unterscheidung wird durch den actuellen Anstoss in h und durch den potentiellen in i bewirkt, welcher die Erkenntniss des c in f setzt; die Unterscheidung wird also dadurch bewirkt, dass Individuen gesetzt werden, welche ihef sind. Aber ihef ist

*) a. a. O. p. 441.

nicht das ganze Dasein B + C, es fehlt noch ihg; darum muss ihg, das Sein im Dasein B + C, ebenfalls vorkommen; oder ihef muss sich als blosses Dasein fassen, und sich selbst gegenüber ein absolutes Sein ihg setzen und bilden, dessen Dasein ihef eben ist. Somit ist ihef das Bild des ihg.

4. Dieser factische Gegensatz des ihef und des ihg muss nun aber begriffen werden. „Dass es also sei, und das Wissen und Bewusstsein das absolute Dasein, oder wenn Sie jetzt lieber wollen, die Aeusserung und Offenbarung des Seins sei in seiner einzig möglichen Form, — kann das Wissen sehr wohl begreifen und einsehen. so wie, der Voraussetzung nach, wir alle es soeben eingesehen haben. Keineswegcs aber, — welches unser Fünftes wäre, — kann dieses Wissen in ihm selber begreifen und einsehen, wie es selber — entstehe, und wie es aus dem inneren und in sich selber verborgenen Sein ein Dasein, eine Aeusserung und Offenbarung desselben, folgen möge, wie wir denn auch oben, beim Anknüpfen unseres dritten Punctes, ausdrücklich eingesehen, dass eine solche nothwendige Folge für uns nicht vorhanden sei. Dies kommt daher, weil, wie schon oben gezeigt, das Dasein gar nicht sein kann, ohne sich zu finden, zu fassen und vorauszusetzen, da ja das Sichfassen unabtrennlich ist von seinem Wesen; und so ist ihm denn durch die Absolutheit seines Daseins, und durch die Gebundenheit an dieses sein Dasein, alle Möglichkeit, über dasselbe hinauszugehen, und jenseits desselben sich noch zu begreifen und abzuleiten, abgeschnitten. Es ist, für sich und in sich, und damit gut: allenthalben wo es ist, findet es sich schon vor, und findet sich vor auf eine gewisse Weise bestimmt, die es nehmen muss, so wie sie sich ihm giebt, keinesweges aber erklären kann, wie und wodurch sie also geworden. Diese unabänderlich bestimmte, und lediglich durch unmittelbare Auffassung und Wahrnehmung zu ergreifende Weise dazusein, des Wissens, ist das innere und wahrhaft reale Leben an ihm" *). Dass ihef das absolute Dasein, d. h. ein von A Gesetztes ist, kann das Bewusstsein f des ihef sehr wohl begreifen, wie Fichte's Zuhörer, welche

*) a. a. O. p. 442.

ihef sind, es begriffen haben. Aber dieses Wissen in f kann nicht begreifen, wie ihef aus dem Sein A folgen möge, wie es Fichte's Zuhörer auch nicht begriffen haben. Dies kommt daher, weil ein vom Sein A getrenntes Dasein B + C nicht möglich ist, ohne einen actuellen Anstoss in h und einen potentiellen in i, welcher eben in den als ihef bestimmten Individuen Bedingung ist. Da nun das Dasein B + C absolut nothwendig ist, indem das Sein A nicht für sich bleiben kann, sondern durch ki B + C setzen muss: so muss es Individuen ihef geben, welche sich in ihrer Abgetrenntheit vom A finden, welche sind, wie sie sich finden, nicht wissen, wie sie so geworden sind. Diese Weise sich zu erfassen ist aber an ihnen eben das wahrhaft reale Leben, denn obwohl sie ihren Ursprung nicht aus A herleiten, so gehen sie doch von i aus.

5. „Ohnerachtet nun dieses wahrhaft reale Leben des Wissens — sich, in Absicht seiner besonderen Bestimmtheit, — im Wissen nicht erklären lässt, so lässt es sich denn doch in diesem Wissen im Allgemeinen deuten; und es lässt sich verstehen, und mit absoluter Evidenz einsehen, was es seinem inneren und wahren Wesen nach sei; — welches unser Sechstes wäre. Ich leite Sie zu dieser Einsicht also: was wir oben, als unseren vierten Punct, folgerten, dass das Dasein nothwendig ein Bewusstsein sei, und alles andere, was damit zusammenhing, — folgte aus dem blossen Dasein, als solchem, und seinem Begriffe. Nun ist dieses Dasein selber auf sich ruhend und stehend; — vor allem seinem Begriffe von sich selbst, und unauflöslich diesem seinem Begriffe von sich selbst; wie wir soeben bewiesen, und dieses sein Sein, sein reales, lediglich unmittelbar wahrzunehmendes: Leben genannt haben. Woher hat es nun dieses, von allem seinem, aus seinem Begriffe von sich selbst folgenden Sein völlig unabhängiges, demselben vielmehr vorhergehendes, und es selbst erst möglich machendes Sein? Wir haben es gesagt: es ist dieses das lebendige und kräftige Dasein des Absoluten selber, welches ja allein zu sein, und da zu sein vermag, und ausser welchem nichts ist, noch wahrhaftig da ist. Nun kann das Absolute, so wie es nur durch sich selbst sein kann, auch

nur durch sich selber dasein: und da es selbst, und kein fremdes an seiner Stelle, dasein soll, indem ja auch kein fremdes ausser ihm zu sein und dazusein vermag; — es ist da, schlechthin so, wie es in ihm selber ist, und ganz, ungetheilt und ohne Rückhalt, und ohne Veränderlichkeit und Wandel, als absolute Einerleiheit, so wie es also auch innerlich ist. Das reale Leben des Wissens ist daher, in seiner Wurzel, das innere Sein und Wesen des Absoluten selber, und nichts anderes; und es ist zwischen dem Absoluten oder Gott, und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel, gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig in einander auf" *). Das wahrhaft reale Leben des Wissens ist, in dem gemeinen Bewusstsein ihef, das reine gegensatzlose i, welches in dem mit einem potentiellen Anstosse behafteten i Moment ist. Dies i lässt sich in dem Wissen in f nicht erklären, wohl aber im Allgemeinen deuten: Dass es ein gemeines Bewusstsein ihef gebe, folgte oben aus der Nothwendigkeit, dass es ein Dasein, und einen actuellen Anstoss in h, einen potentiellen in i giebt. Dieses Dasein ist nun vor seinem Begriffe von sich, welcher in C erfolgt, schon in i, und dieses sein Sein ist sein Leben, d. h. das reine gegensatzlose i, welches Moment in dem daseienden, oder mit einem potentiellen Anstosse behafteten i ist. Woher hat es nun dieses sein Leben i? — Es ist das lebendige Dasein des Absoluten selber, es ist das reine gegensatzlose von A durch ki gesetzte i, in dem mit einem potentiellen Anstosse behafteten i. Dies reine gegensatzlose i, welches Moment in dem mit einem potentiellen Anstosse behafteten i ist, — ist in seinem inneren Sein und Wesen das Absolute, oder A, oder Gott selber.

6. Wenngleich nun das reine gegensatzlose i, welches mit A, oder Gott, identisch ist, auch in dem gemeinen Bewusstsein ihef vorhanden ist, so ist es doch anders in dem gemeinen, als in dem philosophischen Bewusstsein.

„Dass ein lebendig Daseiendes gänzlich von Gott sich trenne, ist schlechthin unmöglich, denn nur durch das Dasein Gottes in ihm wird es im Dasein gehalten". Es ist unmög-

*) a. a. O. p. 443.

lich, dass B + C von A gänzlich abgetrennt werde. „Nur wird dieses göttliche Dasein auf den niederen Stufen des geistigen Lebens bloss hinter trüben Hüllen und in verworrenen Schattenbildern gesehen, welche aus dem geistigen Sinnenorgane, mit dem man sich und das Sein anblickt, abstammen; klar aber und unverhüllt, ausdrücklich als göttliches Leben und Dasein es erblicken, und mit Liebe und Genuss in dieses also begriffene Leben sich eintauchen, ist das wahrhaftige und das unaussprechlich selige Leben. — Immer aber ist es das Dasein des absoluten und göttlichen Seins, das da ist in allem Leben". „Nur geht, auf den niederen Stufen des geistigen Lebens der Menschen, jenes göttliche Sein nicht als solches dem Bewusstsein auf: in dem eigentlichen Grundpuncte aber des geistigen Lebens geht jenes göttliche Sein, ausdrücklich als solches, dem Bewusstsein auf, so wie es, der Voraussetzung nach, soeben uns aufgegangen ist. Aber, es geht als solches dem Bewusstsein auf — kann nichts anderes heissen, als, es tritt ein in die eben als nothwendig abgeleitete Form des Daseins und Bewusstseins, in einem Bilde und einer Abschilderung, oder einem Begriffe, der sich ausdrücklich nur als Begriff, keinesweges aber als die Sache selbst giebt". „Jene bildliche Form aber ist das innere Wesen des Denkens; und insbesondere trägt das hier betrachtete Denken, an seinem Beruhen auf sich selber, und seinem sich selber Bewähren (was wir die innere Evidenz desselben nannten), den Charakter der Absolutheit; und erprobt sich dadurch als reines, eigentliches und absolutes Denken. Und so ist es denn von allen Seiten erwiesen, dass nur im reinen Denken unsere Vereinigung mit Gott erkannt werden könne". „Wie das Sein nur ein einiges ist, und nicht mehrere, und wie es unwandelbar und unveränderlich mit Einem Male ganz ist, und so ein inneres absolutes Einerlei: — ebenso ist auch das Dasein oder das Bewusstsein, da es ja ist nur durch das Sein, und nur dessen Dasein ist, ein absolut ewiges, unwandelbares und unveränderliches Eins und Einerlei. Es ist durchaus nichts im Dasein, ausser dem unmittelbaren und lebendigen Denken". — „Nun entsteht jedoch der Anschein einer Mannigfaltigkeit im Denken, theils vermöge ver-

schiedener denkender Subjecte, die es geben soll, theils wegen der sogar unendlichen Reihe von Objecten, über welche das Denken jener Subjecte in alle Ewigkeit fortlaufen soll. Dieser Schein entsteht eben also auch dem reinen Denken, und dem in ihm seligen Leben, und es vermag dieses das Vorhandensein dieses Scheins nicht aufzuheben; keinesweges aber glaubt dieses Denken dem Scheine, noch liebt es ihn, noch versucht es, sich selbst in ihm zu geniessen. Dagegen das niedere Leben, auf allen niederen Stufen, irgend einem Scheine aus dem Mannigfaltigen und in dem Mannigfaltigen glaubt, über diesem Mannigfaltigen sich zerstreut und versplittert, und in ihm Ruhe und Selbstgenuss sucht, welchen es doch auf diesem Wege nie finden wird" *).

Fichte bestimmt hier den Gegensatz des Ungelehrten ihef und des Gelehrten ihg in Beziehung auf das reine gegensatzlose i, das göttliche Dasein. Die Ungelehrten ihef haben ein mit dem potentiellen Anstosse behaftetes i. In diesem i ist das reine gegensatzlose i Moment, und darum schauen sie dies i, oder das Dasein Gottes, an. Aber da dies reine gegensatzlose i nur Moment in dem mit einem potentiellen Anstosse behafteten i ist, so schauen sie das göttliche Dasein nur hinter trüben Hüllen und in verworrenen Schattenbildern an. Das göttliche Dasein, das reine gegensatzlose i, erblickt nur das wahrhaftige Leben, d. h. das reine gegensatzlose i, welches sich von dem potentiellen Anstosse ganz frei gemacht hat. — Das reine gegensatzlose i liegt also sowohl dem i des Ungelehrten ihef, als dem des Gelehrten ihg zum Grunde. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass das reine gegensatzlose i dem Ungelehrten ihef nicht als göttliches Sein, d. h. als gesetzt von A durch ki, ins Bewusstsein f tritt. Der Ungelehrte denkt in f nicht das reine gegensatzlose i, wohl aber geht es dem Ungelehrten ihef in dem Grundpuncte i auf, wie es Fichte's Zuhörern aufgegangen ist. Wenn aber das reine gegensatzlose i dem Ungelehrten ihef in i aufgeht, so muss es nothwendig auch nach C vorgehen, und sich in einem Bilde, oder in einem Begriffe zeigen. Ein Bild zu sein des reinen ge-

*) a. a. O. p. 444. 445.

gensatzlosen i ist aber der Charakter alles C oder alles Erkennens, mag nun in g oder in f erkannt werden. Das reine gegensatzlose i ist aber das Sein A. Sowie nun A ein Einiges ist, so muss auch das Bewusstsein in C ein Einiges sein, da das Bewusstsein C nur durch das Sein A ist, welches C durch kih setzt. Seinem inneren Wesen nach ist also der Gegensatz des gemeinen Bewusstseins in f und des philosophischen in g ein nichtiger. Denn das Wesentliche im Ungelehrten ihef, wie im Gelehrten ihg, ist das reine gegensatzlose i, welches in dem Einen, wie in dem Anderen ist. Der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten besteht also im Wesentlichen, in i, nicht; — sondern ist nur ein Schein. Der Schein des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten entsteht dadurch, dass es eine Mannigfaltigkeit von Objecten e giebt, und dass es eine Vielheit von Individuen giebt, von denen nun einmal einige in f, andere in g erkennen. Nach dem Schema wird der Schein dieses Gegensatzes durch den actuellen Anstoss in h und durch den potentiellen in i bewirkt. Dieser Schein entsteht aber auch dem reinen Denken g des Gelehrten ihg. Sein Denken in g ist durch das Gegenüberstehen eines Denkens in f bedingt, dessen Grund eben in dem potentiellen Anstosse in i und in dem actuellen in h liegt. Sein Denken besteht eben in der Reduction des Denkens in f auf das in g, indem es den potentiellen Anstoss in i vernichtet, und von dem reinen gegensatzlosen i getragen nach g vorgeht. Das reine Denken in g wird also durch die Vernichtung des Denkens in f, und des potentiellen Anstosses in i; es ist also durch das gemeine Denken in f und durch den potentiellen Anstoss in i bedingt, und kann sich nur dadurch im Dasein B + C, also ausserhalb A, behaupten, dass es einen potentiellen Anstoss in i an sich hat. Es ist also in Wahrheit B + g. Aber es glaubt dem potentiellen Anstosse in i, und der Erkenntniss in f nicht, sondern vernichtet sie. Das gemeine Denken in f des Ungelehrten ihef glaubt aber dem Scheine, dem e und dem potentiellen Anstosse in i.

7. Fichte hat den Gegensatz des Ungelehrten und des Gelehrten jetzt so bestimmt, dass er nur noch dem Scheine nach existirt, in dem wahrhaften Leben aber nicht. Die-

ser Gegensatz ist der des ihef und des ihg, oder des B + f und des B + g. Dem inneren Wesen nach findet er nicht statt, denn das Sittlichkeitsprincip, das reine gegensatzlose i, — welches Fichte hier als das göttliche Dasein bestimmt, weil es dem k identisch ist, und doch ausserhalb A liegt, — ist die Grundbestimmung des Gelehrten, wie des Ungelehrten. Der Unterschied von Gelehrten und Ungelehrten ist nur ein Schein, und beruht auf dem Fichte'n unerklärlichen geschichtlichen Factum, dass es Gelehrte und Ungelehrte giebt, welches Factum im Schema als der Fichte'n unerklärliche Anstoss in h bestimmt ist. Woher im Schema des Satzes der unendliche Anstoss kommt, d. h. woher es kommt, dass gewisse Völker in Sätzen reden, welche aus flectirten Wörtern aufgebauet sind, woher es kommt, dass ihre Sprache Flexion hat, — das weiss Fichte ebensowenig, als er weiss, woher der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten kommt, denn dies lässt sich nur historisch ermitteln. Aber Fichte macht den grossen Fortschritt, dass er den factischen Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten auf das Factum des unendlichen Anstosses, auf das geschichtliche Eintreten des Satzes und der Flexion zurückführt, und den unendlichen Anstoss als den Grund dieses Gegensatzes fasst.

Diesen Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten hat Fichte jetzt als einen nur scheinbaren bestimmt, als einen Gegensatz, welcher nur in der Erkenntniss C liegt, aber nicht in dem Wesen des Individuums, in i. Wie diese Bestimmung in Fichte das Durchbrechen deutsch-nationaler Gesinnung vorbereiten musste, liegt sehr nahe, denn sie macht die Gesinnung, nicht die Erkenntniss, zum Wesen des Individuums, sie macht es ihm möglich, sich, den Gelehrten, mit seinen ungelehrten Volksgenossen, auf einen, dem Wesen nach gleichen Boden, auf den des Nationalen, zu stellen. Dass Fichte diese philosophischen Bestimmungen ganz concret fasst, geht daraus hervor, dass er mehrmals behauptet, seinen ungelehrten Zuhörern hätte die soeben vollendete Deduction eingeleuchtet, obwohl er anfangs (C. c. 1.) angegeben hatte, dass sie dem wahrhaften Denken des Philosophen

allein zugänglich wäre. Der Unterschied des Gelehrten und des Ungelehrten wird hier in Wahrheit zu einem blossen Scheine, denn dem Ungelehrten leuchtet dasselbe ein, was dem Gelehrten einleuchtet. Im Wesentlichen, in der Bestimmung durch das reine gegensatzlose i, sind sie Eins. Da nun das reine gegensatzlose i ein noch nicht begrifflich formulirtes Etwas ist, welches aber in dem Individuum lebendig ist, so leuchtet ein, wie aus demselben Fichte's deutsche, ihm angeborene, Nationalität hervorbrechen konnte, welche ihn mitten in das Volk hineintrug, welches eine höhere, über den Gegensatz von Gelehrten und Ungelehrten erhabene Einheit ist.

Aber die Einheit des gelehrten Fichte mit seinen ungelehrten Zuhörern im Wesentlichen, im reinen gegensatzlosen i, nöthigt ihn auch schon, die äussere Form zu ahnden, durch welche die Glieder eines Volkes sich dieser Einheit bewusst werden. Die auf gleiche Weise Sprache bildenden Glieder eines Volkes werden sich ihrer Zusammengehörigkeit durch ihre Sprache bewusst. Denn die Sprache eines Volkes ist der Träger der gleichen Gedanken, wie der gleichen Gefühle und Gesinnungen der Volksgenossen, sie ist das Medium, durch welches sie aus dem einen Individuum in das andere überströmen. Die Sprache seines Volkes als die äussere Form zu fassen, durch welche die innere Einheit der Volksgenossen sich äusserlich gestaltet, vermag Fichte noch nicht. Erst in den Reden an die deutsche Nation gewinnt er diese Einsicht. Aber eine bestimmte sprachliche Darstellungsweise, den populären Vortrag, weiss er als die Form des Wesentlichen zu fassen. Das reine gegensatzlose i wurde nach Obigem (C. c. 1.) von dem wahrhaften Denken des Philosophen in g gedacht. Nichtsdestoweniger nennt Fichte diese Deduction eine populäre, nimmt also an, dass sie auch in f gedacht werden könne: „Dies ist der klarste Ausdruck, in welchem, meines Erachtens, jene Erkenntniss populär an die Menschen gebracht werden kann“ *).

*) a. a. O. p. 448.

8. Wenngleich nun Fichte im Wesentlichen eine Einheit von Gelehrten und Ungelehrten annimmt, so fasst er diese doch noch philosophisch. Die Einheit besteht darin, dass dem Gelehrten B + g und dem Ungelehrten B + f das reine gegensatzlose i, das Sittlichkeitsprincip, gemeinsam ist. Das Sittlichkeitsprincip wird hier als das Wesentliche im Gelehrten und im Ungelehrten bestimmt, weil es das Rechtsprincip schon 1805 in Fichte überwunden hatte. Das Sittlichkeitsprincip ist das reine gegensatzlose i; das Rechtsprincip ist der actuelle Anstoss in h, und der potentielle Anstoss in i. Wird nun das Rechtsprincip überwunden, so bleibt in i die Herrschaft des reinen gegensatzlosen i, oder des Sittlichkeitsprincipes, und es wird das Wesentliche für den Gelehrten, wie für den Ungelehrten.

Diese philosophische Bestimmung der Einheit des Gelehrten und des Ungelehrten im Wesentlichen, im reinen gegensatzlosen i, wird aber auch das Moment, welches den Fortgang von Fichte's philosophischer Entwickelung bedingt, und ihm den Weg zu seinem Ziele, zur Religion, bahnt.

Das reine gegensatzlose i, welches Fichte hier als das göttliche Dasein bestimmt, bedingt den Gegensatz von ihef und ihg, von Gelehrten und Ungelehrten. Dies reine gegensatzlose i, welches hier als der letzte Grund erscheint, ist es aber nicht, denn in diesem wird es von Gott, A, durch ki gesetzt. Daher muss Fichte zu dem höheren Grunde A, oder zu Gott aufsteigen. Gott, oder A, kann er aber nicht anders bestimmen, als durch den Gegensatz; der Gegensatz gegen A tritt erst durch den Anstoss h ein, welcher als die Welt e äussere Bestimmtheit erhält: folglich muss er demnächst den Gegensatz von Gott und Welt bestimmen.

Aber auch den Weg zu seinem Ziele, zur Religion, hat sich Fichte hier gebahnt. Das reine gegensatzlose i, welches das Wesen des Ungelehrten ausmacht, wird von ihm in f gedacht, denn er ist ihef. Die Religion besteht aber eben darin, dass dies reine gegensatzlose i gedacht wird. „Dass man überhaupt stehende Grundsätze und Annahmen über Gott und unser Verhältniss zu ihm habe; die nicht bloss als ein auswendig Gelerntes, ohne unsere Theilnahme, im Gedächt-

nisse schweben, sondern die da für uns selber wahr, und in uns lebendig und thätig sind, — darin besteht die Religion"*). Die Religion ist also dadurch bedingt, dass in f erkannt wird. Ferner aber dadurch, „dass diese lebendige Religion wenigstens so weit gehe, dass man von seinem eigenen Nichtsein, und seinem Sein lediglich — in Gott und durch Gott — innigst überzeugt sei, und dass man diesen Zusammenhang stets und ununterbrochen wenigstens fühle, und dass derselbe, falls er auch etwa nicht deutlich gedacht und ausgesprochen würde, dennoch die verborgene Quelle und der geheime Bestimmungsgrund aller unserer Gedanken, Gefühle, Regungen und Bewegungen sei"**). Die Religion fordert, dass das reine gegensatzlose i in dem Grade herrsche, dass die Welt e, der actuelle Anstoss in h und der potentielle in i als das Nichtige gefühlt werde.

D. Gott und die Welt.

1. Der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten ist Fichte'n zu einem blossen Scheine geworden, welcher in C liegt. Im Wesentlichen sind beide ein und dasselbe, denn in dem Einen, wie in dem Anderen herrscht das reine gegensatzlose i. Dies erscheint hier als der letzte Grund des scheinbaren Gegensatzes, welcher in C entsteht; aber nach Fichte's Schema ist A der Grund des i und alles B + C; daher muss Fichte zur Bestimmung dieses höheren Grundes, Gottes, fortgehen.

„Gott ist nicht nur, innerlich und in sich verborgen, sondern er ist auch da, und äussert sich; sein Dasein aber unmittelbar ist nothwendig Wissen, welche letztere Nothwendigkeit im Wissen sich einsehen lässt. In diesem seinem Dasein ist er nun — wie gleichfalls nothwendig ist, und einzusehen ist, als nothwendig, — also da, wie er schlechthin in sich selber ist; ohne irgend sich zu verwandeln auf dem Uebergange vom Sein zum Dasein, ohne eine zwischen beiden liegende Kluft oder Trennung, oder dess etwas. Gott ist inner-

*) a. a. O. p. 448. **) a. a. O. p. 449.

lich in sich selbst Eins, nicht mehrere; er ist in sich selbst Einerlei, ohne Veränderung noch Wandel; da er nun da ist gerade also, wie er in sich selber ist, so ist er auch da als Eins, ohne Veränderung noch Wandel; und da das Wissen, oder — wir, — dieses göttliche Dasein selbst sind, so kann auch in uns, inwiefern wir dieses Dasein sind, keine Veränderung oder Wandel, kein Mehreres und Mannigfaltiges, keine Trennung, Unterscheidung noch Zerspaltung, stattfinden. — So muss es sein, und es kann nicht anders sein: darum ist es also“ *). Gott A ist nicht nur A, sondern ist auch, durch ki, B + C, d. h. er ist da. A ist Wissen, folglich ist B + C auch Wissen, und zwar in g, was der Gelehrte in g einsehen kann. In B + C ist A nun da, wie A als A ist, ohne dass zwischen A und B + C eine Kluft läge. A ist als A Eins, ohne Veränderung und Wandel; A ist also auch in B + C Eins, ohne Veränderung und Wandel; und da das Wissen, oder wir — Individuen B C, — das göttliche Dasein selbst sind; so kann auch in uns B + C, inwiefern wir i, oder h, oder g sind, keine Veränderung, oder Wandel, kein Mannigfaltiges, stattfinden.

2. „Nun aber findet sich dennoch jenes Mannigfaltige, jene Trennungen, Unterscheidungen und Zerspaltungen des Seins, und in dem Sein, in der Wirklichkeit, welche im Denken als schlechthin unmöglich einleuchten, und hierdurch entsteht denn die Aufgabe, diesen Widerspruch zwischen der Wahrnehmung der Wirklichkeit und dem reinen Denken zu vereinigen“ **). Das Sein A ist dennoch in B + C gespalten, hat den Gegensatz von ef und ig, oder von ihef und ihg. Diese Spaltung erscheint dem Denken in g als unmöglich, und dennoch muss dies den Gegensatz zwischen der Wahrnehmung in f und dem reinen Denken in g vereinigen.

„Das absolute Sein, oder Gott, ist Eins für sich, und in allem Dasein. — Aber — das Sein darf in dem blossen Dasein mit dem Dasein nicht vermischt, sondern beides muss von einander unterschieden werden, damit das Sein als Sein, und das Absolute als Absolutes heraustrete. Diese Unterscheidung,

*) a. a. O. p. 450. **) a. a. O. p. 450.

und dieses Als der beiden zu Unterscheidenden, ist zunächst in sich selber absolute Trennung, und das Princip aller nachmaligen Trennung und Mannigfaltigkeit, wie Sie auf folgende Weise in Kurzem sich klar machen können.

a) Zuvörderst das Als der beiden liefert nicht unmittelbar ihr Sein, sondern es liefert nur was sie sind, ihre Beschreibung und Charakteristik: es liefert sie im Bilde; und zwar liefert es — ein gemischtes, sich durchdringendes und gegenseitig sich bestimmendes Bild beider; indem jedes von den beiden zu begreifen und zu charakterisiren ist nur durch das zweite, dass es nicht sei, was das andere ist, und umgekehrt, dass das andere nicht sei, was dieses ist. — Mit dieser Unterscheidung hebt nun das eigentliche Wissen und Bewusstsein, — wenn Sie wollen und was dasselbe heisst: das Bilden, Beschreiben und Charakterisiren, mittelbare Erkennen und Anerkennen, eben durch den Charakter und das Merkmal, an, und in diesem Unterscheiden liegt das eigentliche Grundprincip des Wissens".

b) „Dieses Unterscheiden geschieht nun im Dasein selber, und gehet von ihm aus; da nun das Unterscheiden sein Object nicht unmittelbar, sondern nur das Was desselben und seinen Charakter fasset, so fasset auch das Dasein im Unterscheiden, d. i. im Bewusstsein, nicht unmittelbar sich selbst, sondern es fasset sich nur im Bilde und Repräsentanten".

c) „Also das Bewusstsein, als ein Unterscheiden, ist es, in welchem das ursprüngliche Wesen des göttlichen Seins und Daseins — eine Verwandlung erfährt. Welches ist nun der absolut Eine und unveränderliche Grundcharakter dieser Verwandlung? — Bedenken Sie folgendes: Das Wissen, als ein Unterscheiden, ist ein Charakterisiren der Unterschiedenen; alle Charakteristik aber setzt durch sich selbst das stehende und ruhende Sein und Vorhandensein des charakterisirt werdenden voraus. Also, durch den Begriff wird zu einem stehenden und vorhandenen Sein dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist, und oben auch also beschrieben wurde. Also: das lebendige Leben ist es, was da verwandelt wird; und ein stehendes und ruhendes Sein ist die Gestalt, welche es in dieser Verwandlung annimmt". „Jenes stehende

Vorhandensein ist der Charakter desjenigen, was wir die Welt nennen" *).

Das Sein, Gott, A, ist Eins als A und als B + C, als Dasein. Aber das Sein A darf im blossen Dasein, d. h. in dem von A abgetrennten B + C nicht mit diesem von A abgetrennten B + C vermischt werden, sondern das Sein A muss im Dasein B + C von dem von A abgetrennten B + C unterschieden werden, damit das Sein A als A, d. h. als ein von B + C Abgetrenntes hervortrete. Dieses Als, welches die Abtrennung des B + C von A bezeichnet, ist in i der potentielle Hiatus, in h der actuelle Hiatus, durch welchen die Mannigfaltigkeit e wird, und somit das Princip aller Trennung.

a) Das Als, der potentielle Hiatus des Seins, d. h. des reine gegensatzlosen i und des Daseins, d. h. des mit einem potentiellen Hiatus behafteten i, — liefert nur die Beschreibung der Mannigfaltigkeit, d. h. i geht nach C vor, wo die Beschreibung, das Bild der Mannigfaltigkeit eintritt. Die Beschreibung in C ist eine Beschreibung beider i, sowohl des reinen gegensatzlosen i, als auch des mit einem potentiellen Anstosse behafteten i, eine Beschreibung in g und in f, von denen die eine die andere bedingt, und nur durch die andere zu begreifen ist. Mit der Unterscheidung einer Beschreibung in g und einer anderen Beschreibung in f hebt das eigentliche Wissen und Bewusstsein an, und in diesem Unterscheiden, welches in h erfolgt, liegt das Grundprincip des Wissens.

b) Das Unterscheiden h der Erkenntniss in g und der Erkenntniss in f geschieht im Dasein B + C, und geht von ihm, d. h. von i, aus. Das Unterscheiden h erhält das Object, welches es unterscheidet von i aus, nicht von A aus, da die Unterscheidung im Dasein B + C erfolgt. Da nun B + C als Dasein von A abgetrennt ist, in i einen potentiellen Hiatus hat, so fasset das Bewusstsein C, indem es in h unterscheidet, unmittelbar nur das mit einem potentiellen Anstosse behaftete i, erkennt demnach in f.

c) Das, was in h unterschieden wird, ist das Sein A in seinem Dasein, in dem reinen gegensatzlosen i; denn

*) a. a. O. p. 453. 454.

dies ist es ja, welches ighfe setzt. Es fragt sich also, was der Grundcharakter des Unterscheidens in h ist. — Das Wissen, als ein Unterscheiden, ist ein Charakterisiren der Unterschiedenen, das Erkennen in f eines Gegenstandes in e, denn nur in f wird e als ein Unterschiedenes, dem wahren Wesen des Menschen, dem reinen gegensatzlosen i, Entgegengesetztes gesetzt. Der Gegenstand e ist für die Erkenntniss in f ein stehendes Sein, ein Objectives; die Erkenntniss in f wird aber erst durch das Unterscheiden h einer Erkenntniss in g und in f. In C herrscht aber überhaupt der Begriff: folglich wird durch den unterscheidenden Begriff in h das vom Sein A durch kih nach h geleitete göttliche Sein und Dasein in ein stehendes Sein e verwandelt. Das, was in h verwandelt wird, ist das lebendige Leben, das reine gegensatzlose i; das, worin es verwandelt wird, ist ein ruhendes Sein, eine Gestalt, eine Welt, e.

3. Aber das Wesen der im gemeinen Bewusstsein f deducirten Welt ist durch A bedingt.

„d) Die Welt hat in ihrem Grundcharakter sich gezeigt, als hervorgehend aus dem Begriffe; welcher Begriff wiederum nichts ist, denn das Als zum göttlichen Sein und Dasein. Wird nun etwa diese Welt im Begriffe, und der Begriff an ihr noch eine neue Form annehmen? — es versteht sich mit Nothwendigkeit, und also, dass die Nothwendigkeit einleuchte?

Um diese Frage zu beantworten, überlegen Sie mit mir folgendes: Das Dasein erfasset sich selber, sagte ich oben, im Bilde, und mit einem dasselbe vom Sein unterscheidenden Charakter. Dies thut es nun schlechthin durch und von sich selbst, und durch seine eigene Kraft; auch erscheint diese Kraft der gewöhnlichen Selbstbeobachtung in allem sich Zusammennehmen, Aufmerken und seine Gedanken auf einen bestimmten Gegenstand Richten (mit dem Kunstausdrucke nennt man diese selbständige Sicherfassung des Begriffes die Reflexion; und so wollen auch wir es fernerhin nennen). Diese Kraftanwendung des Daseins und Bewusstseins folgt daraus, dass ein Als des Daseins sein soll: dieses Soll selbst aber ist gegründet unmittelbar in dem lebendigen — Daseien Gottes. Der Grund der Selbständigkeit und Freiheit des Bewusstseins liegt

freilich in Gott; aber ebendarum und deswegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbständigkeit und Freiheit wahrhaftig da, und keinesweges ein leerer Schein. Durch sein eigenes — Dasein, und zufolge des inneren Wesens desselben, stösst Gott zum Theil, d. h. inwiefern er Selbstbewusstsein wird, sein Dasein aus von sich, und stellt es hin wahrhaft selbständig und frei".

„Das Dasein erfasst sich mit eigener und selbständiger Kraft: dies war das Erste, was ich Ihnen hierbei bemerkbar machen wollte. Was entsteht ihm denn nun in diesem Erfassen? Dies ist das Zweite, worauf ich Ihr Nachdenken zu richten wünsche. Indem es fürs erste nur schlechtweg auf sich hinsiehet in seinem Vorhandensein, so entsteht ihm unmittelbar in dieser kräftigen Richtung auf sich selbst die Ansicht, dass es das und das sei, den und den Charakter trage; also — dies ist der allgemeine Ausdruck, den ich Sie wohl zu fassen bitte — also, in der Reflexion auf sich selbst spaltet sich das Wissen durch sich selber und seine eigene Natur, indem es nicht nur überhaupt — sich einleuchtet, welches Eins wäre; sondern zugleich auch sich einleuchtet als das und das, welches zum ersten das zweite giebt; — ein aus dem ersten gleichsam herausspringendes; so dass die eigentliche Grundlage der Reflexion gleichsam in zwei Stücke zerfällt. Dies ist das wesentliche Grundgesetz der Reflexion" *). — „Diese Spaltung ist eine schlechthin ursprüngliche und im wirklichen Bewusstsein niemals aufzuhebende, oder durch etwas anderes zu ersetzende: die wirklichen Gestalten somit, welche durch diese Zerspaltung das an sich Reale erhalten hat, lassen sich nur im wirklichen Bewusstsein, und so, dass man sich demselben beobachtend hingebe, — leben und erleben; keinesweges aber erdenken und a priori ableiten. Sie sind reine und absolute Erfahrung, die nichts ist, denn Erfahrung; welche aufheben zu wollen wohl keiner Speculation, die nur sich selber versteht, jemals einfallen wird" **).

Die Welt e ist also durch den Begriff in h geworden; und dieser Begriff in h ist nur das Als zum göttlichen Sein

*) a. a. O. p. 454—456. **) a. a. O. p. 459.

und Dasein, d. h. der actuelle Anstoss in h zu dem potentiellen in i; so dass die Welt in ihef ist. Die Welt in e wird also durch den Begriff in h; die Nothwendigkeit ihres Werdens ist aber durch den potentiellen Anstoss in i bedingt. Um diese Nothwendigkeit zu deduciren, geht Fichte von der Bestimmung aus, dass das von A durch ki gesetzte Dasein i sich erfassen soll im Bilde, d. h. in C, und zwar mit einem vom Sein A unterschiedenen Charakter, also als das mit einem potentiellen Anstosse behaftete i: folglich erfolgt die Erfassung im Bilde, in f, dessen Object eben e ist. Demnach setzt das Dasein i wegen seines potentiellen Anstosses ihef schlechthin. Der gewöhnlichen Selbstbeobachtung erscheint dies als ein Aufmerken auf einen bestimmten Gegenstand, oder als Reflexion. Die Aufmerksamkeit geht von dem reinen gegensatzlosen i aus, ihr Gegenstand ist der potentielle Anstoss des i, beides ist aber in Einem im i, und daher Reflexion. Diese Reflexion, welche actu erst in C eintritt, und nur potentia in i stattfindet, folgt daraus, dass ein Als des Daseins, ein potentieller Anstoss in i eintreten soll. Dieses Soll aber ist gegründet in dem lebendigen Dasein Gottes, in dem Setzen des A durch ki. Das, was Gott A durch ki setzt, ist Selbstthätigkeit und Freiheit, das reine gegensatzlose i; und dies reine gegensatzlose i wird begründet durch A. Aber weil das reine gegensatzlose i durch A begründet ist, ist es auch ausserhalb A, nicht allein in k, und folglich mit einem potentiellen Anstosse behaftet. Demnach stösst A, indem es durch ki setzt, sein Dasein zum Theil aus von sich, setzt zum reinen gegensatzlosen i einen potentiellen Anstoss hinzu, und damit ihef.

Das Dasein i erfasst sich mit eigener Kraft. Diese Kraftanwendung in i ist das Erste. Durch diese Kraftanwendung geht es nach C vor, und in diesem Sicherfassen in i entsteht ihm in C Etwas, und dies ist das Zweite. Indem das Dasein i durch das reine gegensatzlose i auf den potentiellen Anstoss hinsiehet, entsteht ihm durch diese kräftige Richtung auf sich selbst, d. h. durch sein Vorgehen von i nach h die Ansicht in f, dass es das und das in e sei. Da nun A das Sein, welches in C Erkennen ist, auch das Wissen ist, so spaltet sich das Wissen A durch die in i und in h gesetzte Reflexion in

zwei Stücke ihef und ihg. Diese Spaltung des B + C, des Individuums, in ihef und ihg ist eine ursprüngliche, welche in jedem Individuum vorkommt. Daher kann jedes Individuum nur dadurch erfahren, was in ighfe gesetzt ist, dass es von i nach h, nach e und f vorgeht, und ebenso, dass es von i nach h und g vorgeht. Nur durch das Ausgehen vom Leben i kann man dies erfahren, nicht aber kann man von f ausgehend sich i erdenken. Nur durch die Erfahrung, d. h. durch den potentiellen Anstoss in i, durch den actuellen in h und durch die dadurch erzeugte Erkenntniss des e in f wissen die Individuen B + C von der ursprünglichen Spaltung in ein ihef und in ein ihg.

Da der Gegensatz eines gemeinen und eines philosophischen Bewusstseins eben der von ihef und ihg ist, Fichte aber diesen Gegensatz in jedes Individuum verlegt, und die Einheit des i fortwährend behauptet, so erhellt: dass er ein aufhebbarer ist, und zwar durch den sittlichen Willen i jedes Individuums.

4. Da Fichte den Gegensatz eines ihef, in welchem die Welt e liegt, und eines ihf, als einen ursprünglichen deducirt hat, so fragt es sich noch, welche Daseinsform die erstere ist, ob die des ihef oder die des ihg. Fichte behauptet:

„e) Der erste und unmittelbare Gegenstand der absoluten Reflexion ist das Dasein selber, welches, durch die schon oben erklärte Form des Wissens, aus einem lebendigen Leben sich in ein stehendes Sein, oder in eine Welt verwandelt hat“. Die Reflexion des reinen gegensatzlosen i auf seinen potentiellen Anstoss, oder das Setzen von ihef ist das Erste. Das reine gegensatzlose i verwandelt sich in h in das stehende Sein oder die Welt e.

„Wird daher nicht reflectirt, wie es denn zufolge der Freiheit wohl unterlassen werden kann, so erscheint nichts; wird aber ins Unendliche fort von Reflexion auf Reflexion reflectirt, wie zufolge derselben Freiheit wohl geschehen kann, so muss jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraustreten, und so in einer unendlichen Zeit, welche gleichfalls nur durch die absolute Freiheit der Reflexion erzeugt wird, ins Unendliche fort sich verändern und gestalten,

und hinfliessen als ein unendliches Mannigfaltiges" *). Wird nicht reflectirt, d. h. merkt das reine gegensatzlose i nicht auf seinen potentiellen Anstoss und setzt nicht durch ihef, so erscheint nichts. Ob reflectirt wird, oder nicht, — das hängt von der Freiheit, von dem reinen gegensatzlosen i, ab. Wird aber in i reflectirt, und dadurch ihef gesetzt, und folgt eine Reflexion der anderen, d. h. ein Setzen von ihef dem anderen, so muss die Welt e in jeder Reflexion in einer neuen Gestalt heraustreten, und zwar als ein unendlich Mannigfaltiges.

Fichte lässt also die Welt e schon in i anheben, und in beständigen Reflexionen in ihef erscheinen; woraus dann von selbst folgt, dass auch die Projection ihg, von welcher jene erstere ihef vorausgesetzt wird, das am i gesetzte Moment des e an sich enthält.

Fichte führt die Welt oder Natur e hier direct auf das Sittlichkeitsprincip i, auf das Princip hellenischer Weltanschauung, zurück. Schon in seiner Uebergangsperiode (II. A.) wird er auf diesen Gedanken gebracht; aber erst jetzt weiss er ihn mit dem ganzen Systeme zu verbinden. Da aber sein Sittlichkeitsprincip das Princip hellenischer Weltanschauung ist, so gewährt diese Bestimmung uns einen tiefen Blick in das Wesen hellenischer Weltanschauung. Die Weltanschauung jedes Volkes wird durch zwei Momente bedingt: 1) durch die äussere Natur, welche es umgiebt; 2) durch die inneren Gaben, welche ihm verliehen worden sind, durch seinen Volksgeist. Bei aller Lebendigkeit seines Volksgeistes ist die Weltanschauung des Hellenen doch überwiegend Naturanschauung. Der Hellene versenkt sich in die Natur, belebt sie geistig, stellt die Formen dieser belebten Natur hin, und zerfliesst schliesslich im Naturgenuss. Sein Gott ist ein Naturgott, und philosophisch gefasst, eine Weltseele. Dem Hellenen, wie allen Völkern mit polytheistischer Religion, steht das Volk der Juden schnurstracks entgegen. Der Volksgeist der Juden verliert sich nie in Naturanschauung, sondern kehrt stets aus ihr in sich zurück, und ist sich seiner Ueberlegenheit über die Natur bewusst. Der Gott der Juden ist kein Na-

*) a. a. O. p. 456.

turgott und keine Weltseele, sondern der Lenker des Volkes und seines Geschickes; er ertheilt dem Volke, wie jedem Individuum seine geschichtliche Mission; sein Werk ist die Weltgeschichte und ihre Gesetze, in welchen die *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* erscheint, — das Gegentheil der römischen Justitia. — Die Gaben der polytheistischen Völker, namentlich des genialsten unter ihnen, der Hellenen, und die der Juden vereinigt in sich zu einer höheren Einheit das deutsche Volk. Das deutsche Volk, durch diese höhere Begabung beiden überlegen, darf sich daher für berufen halten, Fragen zu lösen, welche kein anderes Volk zu lösen vermocht hat. Es hat im gegenwärtigen Augenblick, wo seine Erziehung durch die geistigen Gebilde der Culturvölker des Alterthums vollendet ist, nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, die Hegemonie der Weltgeschichte zu übernehmen, weil es allein dazu befähigt ist.

Von dieser beiläufigen Bemerkung, zu welcher eben der Inhalt der philosophischen Tradition Anlass gab, kehren wir zu der philosophischen Entwickelung zurück.

5. Fichte hat deducirt, dass Gott A das Dasein B + C, und in ihm die Welt e setzt, dass aber das Dasein B + C in den Projectionen ihef und ihg gesetzt wird. Er hat angegeben dass zuerst die Projection ihef gesetzt wird, und in ihr die Welt e in den stetigen Reflexionen des ihef. Es ist noch übrig den Gegensatz von ihef und ihg, welcher der des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins ist, in der Einheit der Individualität B + C wieder zusammenzufassen, und die Reflexionen des Daseins in das Individuum zu legen.

„f) Und nun fassen Sie das Gesagte also in einen Blick zusammen: das Bewusstsein, oder auch wir selber, — ist das göttliche Dasein selber, und schlechthin Eins mit ihm. In diesem Sein fasst es sich nun, und wird dadurch Bewusstsein; und sein eigenes oder auch das göttliche wahrhaftige Sein, wird ihm zur Welt. Was ist denn nun in diesem Zustande in seinem Bewusstsein? Ich denke, jeder wird antworten: die Welt, und nichts denn die Welt. Oder, ist etwa in diesem Bewusstsein auch das unmittelbare göttliche Leben? Ich denke, jeder wird antworten: nein: denn das Be-

wusstsein kann schlechthin nicht anders, als jenes unmittelbare Leben in eine Welt verwandeln, und so wie Bewusstsein gesetzt ist, ist diese Verwandlung als geschehen gesetzt; und das absolute Bewusstsein ist eben durch sich selbst die unmittelbare, und darum nicht wieder bewusste Vollziehung dieser Verwandlung. Nun aber, — wo ist denn jenes unmittelbare göttliche Leben, welches in seiner Unmittelbarkeit das Bewusstsein ja sein soll, — wo ist es denn hingeschwunden? — Es ist nicht verschwunden, sondern es ist und bleibt da, wo es allein sein kann; im verborgenen und dem Begriffe unzugänglichen — Sein des Bewusstseins; in dem, was allein das Bewusstsein trägt und es im Dasein erhält, und es im Dasein möglich macht. Im Bewusstsein verwandelt das göttliche Leben sich unwiederbringlich in eine stehende Welt: ferner aber ist jedes wirkliche Bewusstsein ein Reflexionsact; der Reflexionsact aber spaltet unwiederbringlich die Eine Welt in unendliche Gestalten, deren Auffassung nie vollendet werden kann, von denen daher immer nur eine endliche Reihe ins Bewusstsein eintritt. Ich frage: wo bleibt denn also die Eine, in sich geschlossene und vollendete Welt, als das eben abgeleitete Gegenbild des in sich selber geschlossenen göttlichen Lebens? Ich antworte: sie bleibt da, wo allein sie ist — nicht in einer einzelnen Reflexion, sondern in der absoluten und Einen Grundform des Begriffes; welche du niemals im wirklichen unmittelbaren Bewusstsein, wohl aber in dem darüber sich erhebenden Denken wiederherstellen kannst; ebenso, wie du in demselben Denken das noch weiter zurückliegende und noch tiefer verborgene göttliche Leben wiederherstellen kannst. Wo bleibt denn nun in diesem, durch unaufhörliche Veränderungen ablaufenden Strome der wirklichen Reflexion und ihrer Weltgestaltung das Eine, ewige und unveränderliche, in dem göttlichen Dasein aufgehende Sein des Bewusstseins? Es tritt in diesen Wechsel gar nicht ein, sondern nur sein Repräsentant, das Bild, tritt darin ein“ *).

F i c h t e fordert seine Zuhörer, das gemeine Bewusstsein, auf, in Einem Blicke das Gesagte zusammen zu fassen. Sie

*) a. a. O. p. 457. 458.

sollen sich also auf den Punct zurückziehen, von dem aus das Individuum ighef wird, d. h. auf i, und von i aus alles überblicken, was in ighef gesetzt ist. Das von i durch ihef in f gesetzte Bewusstsein ist, da es von i aus gesetzt wird, und das göttliche Sein A durch ki sein Dasein B + C setzt, mit dem göttlichen Dasein i oder mit B + C Eins und dasselbe. Das Individuum B + C ist durch ki; in ihm ist also nur das göttliche Sein A, weil ki nur dieses nach i leitet; und die in e gesetzte Welt ist das durch das reine gegensatzlose i gewordene göttliche Sein A. Die Welt e ist aber durch i in B + C, in dem Individuum, geworden. Das Individuum hat daher zunächst die Welt e in seinem Bewusstsein; erkennt also in f. Wenn das Individuum B + C aber in f das e erkennt, so ist nicht das reine gegensatzlose i in sein Bewusstsein getreten, sondern das mit einem potentiellen Anstosse behaftete i; denn das mit einem potentiellen Anstosse behaftete i setzt durch ihef die Welt e, und wo ein Bewusstsein in f stattfindet, hat die Verwandelung des i in e durch den Anstoss h stattgefunden. Das Bewusstsein in f, welches durch die Verwandelung des i in e vermittelst des Anstosses h wird, ist aber das absolute Bewusstsein, weil A durch ki nach i die Bestimmung leitet, dass in i der potentielle Anstoss eintritt, und dies mit einem potentiellen Anstosse behaftete i jenes ihef setzt. — Nachdem Fichte so die Momente i, h, e, f in das Individuum, und zwar in das allgemeine Bewusstsein verlegt hat, wirft er die Frage auf: wo ist das von A durch ki gesetzte reine gegensatzlose i, das göttliche Leben? wo ist es hingeschwunden? Seine Antwort ist: es verbleibt im Sein des Bewusstseins C, d. h. in i, welches allein das Dasein des B + C bedingt. Im Bewusstsein C verwandelt sich das reine gegensatzlose i unwiederbringlich in die stehende Welt e, weil i in h den Anstoss erfährt. In h findet eine Umbiegung, eine Reflexion, statt: die Einheit des i wird in das reine gegensatzlose i und in die Mannigfaltigkeit des e gespalten; und von dieser Mannigfaltigkeit des e tritt eine endliche Reihe in das Bewusstsein f ein. Nun aber ist die mannigfaltige Welt e nur die verwandelte Einheit des i oder des göttlichen Seins A, die Welt e ist daher in ihrem Wesen auch nur die Eine, in sich ge-

schlossene und vollendete Welt. Diese Einheit der Welt ist nicht in der Reflexion h, sondern sie ist in A, in der absoluten und Einen Grundform des Begriffes; sie tritt nicht ein in das Bewusstsein in f, sondern in dasjenige Bewusstsein, welches sich über das in f erhebt, in das in g. Dieses Bewusstsein in g stellt, indem es das reine gegensatzlose i denkt, die Eine Grundform des Begriffes, A, wieder her. — Wo bleibt nun das Sein des Bewusstseins, d. h das i, welches das Bewusstsein in C, — sowohl das in f, als auch das in g, — setzt, und mit dem von A durch ki gesetzten i, oder mit dem göttlichen Dasein, identisch ist? Wo bleibt dies i, welches die Einheit des reinen gegensatzlosen i und des mit einem potentiellen Anstosse behafteten i ist — wo bleibt dieses einheitliche i, welches die in C erst actu heraustretenden Gegensätze in sich enthält? — Fichte antwortet: dies einheitliche i, welches seinem Wesen nach A, oder die Identität von k und d ist, tritt in den Wechsel des reinen gegensatzlosen i und des mit einem potentiellen Anstosse behafteten i und aller dadurch bedingten Momente des B + C gar nicht ein, sondern nur sein Bild, das h, welches die Gegensätze von f und g, von i und e in sich enthält.

Uebersehen wir, was Fichte durch diese Entwickelung gewonnen hat, so ist es dies: Er hat den Gegensatz von Gott und Welt in das Individuum B + C verlegt, und ihn als einen Gegensatz von i und e, von g und f, bestimmt. Diese Gegensätze hat er auf den Einen Gegensatz von A und h reducirt, weil i und g durch k gesetzt wird, dagegen e und f durch h. Er hat endlich das Verhältniss von A und h zu einander so bestimmt, dass h das Bild des A ist. In A nämlich ist die Identität der Entgegengesetzten eine originale von k = d; in h ist sie nur eine bildliche. Diese Bestimmung führt ihn nun weiter.

E. Die fünf Ansichten der Welt.

1. Fichte hat alle Gegensätze des B + C auf den Gegensatz des A und des h, auf den der originalen Identität und

ihres Bildes reducirt. Es kommt nun darauf an, den Gegensatz der originalen und der bildlichen Identität, des A und des h, genauer zu bestimmen. Es ist also zunächst von dem Bilde des A, von dem h, auszugehen. Das h ist Bild des A, weil B + C, das Individuum, ist. In dem Individuum B + C ist die Welt e das dem Sittlichkeitsprincipe i, oder dem Gotte A, ursprünglich Entgegengesetzte. Da nun der Gegensatz zwischen dem Originale A und seinem Bilde h durch die Welt e bedingt ist, welche dem i und dem A entgegengesetzt ist, so muss von der Welt e ausgegangen werden. Die Welt e ist aber im Individuum, und durch das Individuum; sie ist, indem das Individuum sie von h aus hinschauet: folglich ist, da die Welt e in das Individuum verlegt worden ist, in B + C Ansicht der Welt, und das Bildliche des B + C, gegenüber dem Originale A, besteht darin, dass in B + C Ansicht der Welt ist, weil die bildliche Identität h die Welt e hinschauet.

Aber die Welt e ist bedingt durch den potentiellen Anstoss in i; i bedingt aber alle in B + C gesetzten fünf Momente, i, g, h, e, f; in jedem Momente ist daher die Welt e in einer bestimmten Durchdringung mit dem reinen gegensatzlosen i; die Durchdringung der Gegensätze von i und e, von g und f ist aber das Schauen h, der Reflexionspunct: folglich findet in jedem der fünf Momente des B + C Weltanschauung, oder eine bestimmte Ansicht der Welt statt.

2. „Ausser der abgeleiteten Spaltung der im Bewusstsein aus dem göttlichen Leben entstandenen Welt in eine, in Absicht ihrer Gestaltung ins Unendliche veränderlichen Welt, vermittelst der Grundform der Reflexion, — giebt es noch eine andere, mit der ersten Spaltung unabtrennlich verbundene Spaltung derselben Welt, nicht in eine unendliche, sondern in eine fünffache Form ihrer möglichen Ansicht. Wir müssen auch diese zweite Spaltung wenigstens historisch aufstellen und Ihnen bekannt machen“ *). „Die neue und zweite Spaltung ist in ihrem inneren Wesen von der abgeleiteten Spaltung also verschieden, — dass jene die durch die Form des Wissens überhaupt aus dem göttlichen

*) a. a. O. p. 460.

Leben entstandene stehende Welt unmittelbar spaltet und theilet; dagegen die jetzt zu betrachtende nicht unmittelbar das Object, sondern nur die Reflexion auf das Object spaltet und theilet. Jene ist eine Spaltung und Eintheilung in dem Objecte selber: diese ist nur eine Spaltung und Eintheilung in der Ansicht des Objects, nicht, wie jene, gebend an sich verschiedene Objecte, sondern nur verschiedene Weisen, die Eine bleibende Welt innerlich anzusehen, zu nehmen und zu verstehen" *). — Fichte ist ausgegangen von den verschiedenen Begriffen, welche er Objecte nennt in B + C, hat die Gegensätze des wahren Lebens i und des Scheinlebens e, des Meinens f und des Denkens g, des Ungelehrten ihef und des Gelehrten ihg behandelt, und diese Gegensätze, indem er sie auf den Gegensatz von A und h zurückführte, in der Reflexionseinheit h vereinigt. Da nun in h das Schauen des Individuums steht; das Individuum B + C durch h dem A entgegengesetzt ist: so sind die jetzt im Individuum B + C gesetzten fünf Momente Ansichten des Individuums. Da ferner die in i, g, h, f, e gesetzten Begriffe, oder Objecte, erst in das Individuum B + C verlegt sind, so ist die erste Spaltung, welche die verschiedenen Begriffe, oder Objecte in i, g, h, f, e setzt, verschieden von der zweiten Spaltung, welche die fünf verschiedenen Ansichten in i, g, h, f, e setzt. Und da die zweite Spaltung, welche in B + C die fünf Ansichten setzt, die erste Spaltung, welche die Objecte setzt, voraussetzt, so werden durch die zweite Spaltung fünf Weltansichten gesetzt.

Daher „können diese Spaltungen nicht etwa eine die Stelle der anderen vertreten, und so sich gegenseitig verdrängen, sondern sie sind beide, — unabtrennlich und so mit Einem Schlage, so wie nur die Reflexion, deren unveränderliche Formen sie sind, überhaupt ist: — daher begleiten sich auch die Resultate der beiden unabtrennlich und gehen neben einander fort. — Das Resultat der ersten Spaltung ist die Unendlichkeit; das Resultat der zweiten ist eine Fünffachheit: somit ist die jetzt behauptete Unabtrennlichkeit beider Spaltungen also zu verstehen, dass die ganze bleibende

*) a. a. O. p. 463.

und nie aufzuhebende Unendlichkeit, in ihrer Unendlichkeit, auf eine fünffache Weise angesehen werden könne; und wiederum, dass jede der fünf möglichen Ansichten der Welt denn doch wieder die Eine Welt in ein unendliches spalte" *). Beide Spaltungen, sowohl die erste, welche in i, g, h, f, e, einander entgegengesetzte Begriffe oder Objecte setzt, als auch die zweite, welche in i, g, h, f, e verschiedene Weltansichten setzt, — sind unabtrennlich und mit Einem Schlage, sowie nur die Reflexion in h ist. Sowie nämlich kih in h den Anstoss erfährt, und sich umbiegt, entstehen die entgegengesetzten Begriffe, oder Objecte, der ersten Spaltung in i, g, h, f, e; gleichzeitig aber auch entstehen die fünf Weltansichten der zweiten Spaltung in i, g, h, f, e. Die erste Spaltung, welche schroffe Gegensätze in B + C erzeugt, geht von einem durch eine unausfüllbare Kluft von A getrennten B + C aus. Die zweite Spaltung — welche eine Verbindung der schroffen Gegensätze erzeugt, indem sie Weltansichten in B + C setzt, weil h das e hinschauet, und im Schauen der Gegensatz von h und e aufgehoben ist, — diese zweite Spaltung setzt eine Verbindung des B + C mit A, also eine ausfüllbare Kluft zwischen B + C und A. Beide Spaltungen sind aber unabtrennlich mit einander verbunden, weil das durch die Kluft von A abgetrennte B + C nur durch das mit A verbundene B + C ist, denn die starren Gegensätze des B + C der ersten Spaltung sind von Fichte auf A zurückgeführt worden. Demnach folgt, dass die erste Spaltung, das Hinwerfen einer von A abgetrennten Projection ighef nur durch die zweite Spaltung, kighef ist, welche in B + C die fünf Weltansichten erzeugt. — Da nun die erste Spaltung die Welt als eine unendliche setzt; die zweite Spaltung fünf Weltansichten setzt, so folgt, dass jede der fünf Weltansichten eine unendliche Welt zum Objecte hat, und dadurch selbst unendlich ist.

Fragen wir nun, was Fichte hier für seinen letzten Zweck, den Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten zu vermitteln, gewonnen hat, so ist es Folgendes: Der Ge-

*) a. a. O. p. 463.

gensatz des Ungelehrten ihef und des Gelehrten ihg lag in seiner ersten Spaltung der schroffen Gegensätze, in dem durch eine unausfüllbare Kluft von A abgetrennten B + C. Eine Vermittelung bahnte er an, indem er das reine gegensatzlose i als ein Gemeinsames des Ungelehrten ihef und des Gelehrten ihg bestimmte, und den Gegensatz nach C, in die Erkenntniss, verlegte. Jetzt nun hat er durch die Vereinigung aller Gegensätze, sowohl von i und e, als auch von g und f, in h auch in C den Unterschied ausgeglichen, jedoch so, dass die Ausgleichung in h sich wieder in eine Fünffachheit von Weltansichten spaltet, und diese zweite Spaltung mit der ersten Spaltung unabtrennlich verbunden ist. Der schroffe Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten hat sich also in eine Fünffachheit von Weltansichten aufgelöst, deren wesentlicher Charakter es ist, dass eine Vermittelung zwischen den einzelnen stattfindet. „Die Verschiedenheit der Ansicht desselben, allenthalben bleibenden Objectes kann nur in der Dunkelheit oder Klarheit, der Tiefe oder Flachheit, der Vollständigkeit oder Unvollständigkeit der Einen bleibenden Welt beruhen. Oder — die erwähnten fünf Weisen, die Welt zu nehmen, sind dasselbe, was ich die verschiedenen möglichen Stufen und Entwickelungsgrade des inneren geistigen Lebens nannte" *). Die fünf verschiedenen Weltansichten sind also im Grunde dasselbe, verschiedene Entwickelungsstufen des Einen geistigen Lebens, d. h. des reinen gegensatzlosen i, des Sittlichkeitsprincipes.

3. Das Verhältniss der einzelnen Weltansichten zu einander ist dieses, dass „eine höhere Weltansicht nicht etwa neben sich auch die niedere duldet, sondern jede höhere vernichtet ihre niedere, — als absolute und als höchsten Standpunct, — und ordnet dieselbe sich unter" **).

1, „Die erste, niedrigste, oberflächlichste und verworrenste Weise, die Welt zu nehmen, ist die, wenn man dasjenige für die Welt und das wirklich Daseiende hält, was in die äusseren Sinne fällt: dies für das höchste, wahrhafte und für sich bestehende. Diese Ansicht ist die unserer Welt-

*) a. a. O. p. 464. **) a. a. O. p. 468.

weisen, und des in ihrer Schule gebildeten Zeitalters". Es ist dies die Weltansicht derjenigen, welche in e stehen.

2, „Die *zweite*, aus der ursprünglichen Spaltung möglicher Ansichten der Welt hervorgehende Ansicht ist die, da man die Welt erfasset als ein *Gesetz der Ordnung und des gleichen Rechts* in einem Systeme vernünftiger Wesen. Ein Gesetz, und zwar ein ordnendes und gleichendes Gesetz für die Freiheit mehrerer, ist dieser Ansicht das eigentliche Reale und für sich selber Bestehende; dasjenige, mit welchem die Welt anhebt, und worin sie ihre Wurzel hat": „Ein Gesetz ist für diese Weltansicht das Erste, was da allein wahrhaftig *ist*, und durch welches alles andere, was da ist, erst da ist. Freiheit und ein Menschengeschlecht ist ihr das Zweite, vorhanden lediglich, weil ein Gesetz an die Freiheit nothwendig Freiheit und freie Wesen setzt" *). Es ist dies die Weltanschauung der römischen Juristen in h. Diese bildeten sich ein, dass die Menschen allein dazu da wären, damit die von ihren majores recipirten Rechtssätze auf sie angewendet würden, welche ihnen für ein Erstes und Höchstes galten.

Beide Weltansichten, die erste und die zweite, sind die *sinnlichen*, dem Sittlichkeitsprincipe in i entgegengesetzten, weil sie im actuellen Anstosse h und jenseit desselben liegen. Ihnen liegt *das Princip römischer Weltanschauung* zu Grunde.

4. Diesen sinnlichen Weltansichten, welchen das Princip römischer Weltanschauung zu Grunde liegt, steht die *sittliche Weltansicht*, *das Princip hellenischer Weltanschauung*, gegenüber.

3, „Die *dritte* Ansicht der Welt ist die aus dem Standpuncte *der wahren und höheren Sittlichkeit*. Auch ihm ist, ebenso wie dem zweiten Standpuncte, ein Gesetz für die Geisterwelt, das höchste, erste und absolut reale; und hierin kommen die beiden Ansichten überein. Aber das Gesetz des dritten Standpunctes ist nicht, so wie das des zweiten, lediglich ein das Vorhandene *ordnendes*, sondern vielmehr ein das Neue und schlechthin Nicht-vorhandene, innerhalb des

*) a. a. O. p. 466. 467.

Vorhandenen, erschaffendes Gesetz. Jenes ist nur negativ, nur aufhebend den Widerstreit zwischen den verschiedenen freien Kräften, und herstellend Gleichgewicht und Ruhe: dieses begehrt die dadurch in Ruhe gebrachte Kraft wieder auszurüsten mit einem neuen Leben. Es strebt an, könnte man sagen, nicht bloss wie jenes, die Form der Idee, sondern die qualitative und reale Idee selber. Sein Zweck lässt sich kurz also angeben: es will die Menschheit in dem von ihm Ergriffenen, und durch ihn in anderen, in der Wirklichkeit zu dem machen, was sie ihrer Bestimmung nach ist, — zum getroffenen Abbilde, Abdrucke und zur Offenbarung des inneren göttlichen Wesens" *). Es ist dies der Standpunct in i. Dieses wird von A durch ki bestimmt, und strebt nach C.

5. Die dritte Weltansicht war der schroffe Gegensatz gegen die römisch-juristische; die vierte ist eine Verbindung beider:

4, „Die vierte Ansicht der Welt ist die aus dem Standpuncte der Religion; welche, falls sie hervorgehet aus der dritten Ansicht, und mit ihr vereinigt ist, beschrieben werden müsste als die klare Erkenntniss, dass jenes Heilige, Gute und Schöne keinesweges unsere Ausgeburt, oder die Ausgeburt eines an sich nichtigen Geistes, Lichtes, Denkens, — sondern, dass es die Erscheinung des inneren Wesens Gottes, in uns, als dem Lichte, unmittelbar sei, — sein Ausdruck und sein Bild durchaus und schlechthin, und ohne allen Abzug also, wie sein inneres Wesen herauszutreten vermag in einem Bilde. Diese, die religiöse Ansicht, ist eben diejenige Einsicht, nach welcher: 1) Gott allein ist, und ausser ihm nichts. 2) Indem wir nun auf diese Weise sagen: Gott ist; haben wir einen durchaus leeren, über Gottes inneres Wesen schlechthin keinen Aufschluss gebenden Begriff". „Dieser Begriff von Gott ist ein gehaltloser Schattenbegriff; und indem wir sagen: Gott ist, ist er eben für uns innerlich nichts, und wird gerade, durch dieses Sagen selber, zu nichts. 3) Nun aber tritt Gott dennoch, ausser diesem leeren Schat-

*) a. a. O. p. 469.

tenbegriffe, in seinem wirklichen, wahren und unmittelbaren Leben in uns ein; oder strenger ausgedrückt, wir selbst sind dieses sein unmittelbares Leben. — Wohl: von diesem unmittelbaren göttlichen Leben aber — wissen wir nicht: und da, gleichfalls nach unserer Aeusserung, unser eigenes, uns angehöriges Dasein nur dasjenige ist, was wir im Bewusstsein erfassen können, so bleibt jenes unser Sein in Gott, ohnerachtet es in der Wurzel immer das unsrige sein mag, uns dennoch ewig fremd, und so in der That und Wahrheit für uns selbst nicht unser Sein; wir sind durch jene Einsicht um nichts gebessert, und bleiben von Gott ebenso entfernt, als je" *). Die religiöse Ansicht ist die in f. Diese ist durch h bedingt, welches das Bild des A ist, also die bildliche Einheit von i und e, von k und d. Sofern nun h diese Einheit ist, und diese Einheit in f erkannt wird, findet sich in f die Erkenntniss: Es ist Gott. Sofern aber h Bild des A ist, ist jener in f erkannte Satz: Es ist Gott, nur ein Schattenbegriff. Zwar tritt Gott A durch ki in das Individuum B + C ein, in ihm ist das reine gegensatzlose i, aber dieses i tritt nicht in das Bewusstsein f, weil i, um nach f zu gelangen, erst durch das Bild des A, durch h, getrübt wird; so dass das Individuum, dessen Bewusstsein in f steht, dem A und dem reinen gegensatzlosen i doch fern bleibt.

6. Die Trübung, welche A oder i erfährt, wenn das Bewusstsein in f steht, wird nur aufgehoben, wenn i nach g vorgeht.

5, „Die fünfte und letzte Ansicht der Welt ist die aus dem Standpuncte der Wissenschaft. Der Wissenschaft, sage ich, der Einen, absoluten und in sich selber vollendeten. Die Wissenschaft erfasset alle diese Puncte der Verwandlung des Einen in ein Mannigfaltiges, und des Absoluten in ein Relatives, vollständig, in ihrer Ordnung und in ihrem Verhältnisse zu einander; allenthalben, und von jedem einzelnen Standpuncte aus, zurückzuführen vermögend nach dem Gesetze jedes Mannigfaltige auf die Einheit, oder aus der Einheit abzuleiten vermögend jedes Mannigfaltige. Sie, die Wissenschaft,

*) a. a. O. p. 470. 471.

geht über die Einsicht, dass schlechthin alles Mannigfaltige in dem Einen gegründet und auf dasselbe zurückzuführen sei, welche schon die Religion gewährt, hinaus zu der Einsicht des Wie dieses Zusammenhanges: und für sie wird genetisch, was für die Religion nur ein absolutes Factum ist. Die Religion ohne Wissenschaft, ist irgendwo ein blosser, demohngeachtet jedoch unerschütterlicher Glaube: die Wissenschaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen" *). Die Weltansicht der Wissenschaft steht in g. Sie führt nicht nur alles e, h, i, f, g auf A zurück, sondern leitet es auch daraus ab. Sie unterscheidet sich von der Religion dadurch, dass die Religion in f weiss, dass Gott ist; die Wissenschaft aber weiss, wie Gott durch kighfed ist, sie steht im Flusse des Schauens, während die Religion sich in der Ruhe des Glaubens befindet.

7. Fichte hat jetzt die fünf möglichen Weltansichten des Individuums aufgestellt. Ihre Aufstellung ist eine rein theoretische Thätigkeit; aber diese ist für ihn nicht Zweck, sondern sein Zweck ist die praktische Thätigkeit; denn er befindet sich in seiner zweiten philosophischen Periode, in welcher das B des Schema herrscht, nicht mehr C, es hat in ihm das Princip hellenischer Weltanschauung, das Sittlichkeitsprincip in i, die Herrschaft gewonnen; ja Er, der Gelehrte, steht zu den Ungelehrten in einem sittlichen Verhältnisse, er ist in sein Zeitalter eingetreten, will in diesem handeln, seine theoretischen Erkenntnisse verwirklichen, um den Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten aufzuheben, — welches Streben schliesslich das Hervorbrechen deutschnationaler Gesinnung in ihm vermittelt hat. Die theoretische Erkenntniss ist daher seinem praktischen Interesse untergeordnet. Darum muss er nothwendig die soeben gewonnene theoretische Erkenntniss über die fünf möglichen Weltansichten seinem praktischen Interesse unterordnen, das Sittlichkeitsprincip i als das höchste proclamiren, und es mit der Religion auf das Engste verbinden.

Er sagt: „Die beiden zuletzt genannten Standpuncte, der wissenschaftliche sowohl als der religiöse, sind ledig-

*) a. a. O. p. 472.

lich betrachtend und beschauend, keinesweget an sich thätig und praktisch. Sie sind blosse stehende und ruhende Ansicht, die im Innern des Gemüthes bleibt, keinesweges aber zu einem Handeln treibende und in demselben ausbrechende Ansicht. Dagegen ist der dritte Gesichtspunct, der der höheren Moralität, praktisch und zu einem Handeln treibend. Und jetzt setze ich hinzu: Die wahrhaftige Religion, ohnerachtet sie das Auge des von ihr Ergriffenen zu ihrer Sphäre erhebt, hält dennoch sein Leben in dem Gebiete des Handelns, und des ächt moralischen Handelns fest. Wirkliche und wahre Religiosität ist nicht lediglich betrachtend und beschauend, nicht bloss brütend über andächtigen Gedanken, sondern sie ist nothwendig thätig. Sie besteht in dem innigen Bewusstsein, dass Gott in uns wirklich lebe und thätig sei, und sein Werk vollziehe" *). Damit ist nun die theoretische Erkenntniss von der Fünffachheit der Weltansichten dem praktischen Interesse Fichte's, seinem Sittlichkeitsprincipe, untergeordnet. Dadurch erlangt er aber ein neues Moment, welches seine fernere Entwickelung bestimmt.

8. „Der aufgestellten Theorie lebendiger Besitz, keinesweges aber ihr trockenes und todtes, lediglich historisches Wissen ist, nach unserer Behauptung, die höchste und die einzig mögliche Seligkeit. Dieses darzuthun ist von heute an unser Geschäft, und es machet dies eigentlich den zweiten Haupttheil dieser ganzen Vorlesungen aus" **). Hier an dieser Stelle wird klar, warum sich Fichte, nach der Bestimmung des Wesens des Gelehrten von 1805, nicht zu einer Theorie der Sittlichkeit, sondern zu einer Theorie der Religion gewand hat. Als Gelehrter erhielt er von dem Sittlichkeitsprincipe i seine Bestimmung, und dies hat ihn auch soeben bestimmt, die theoretische Erkenntniss von den fünf möglichen Weltansichten dem Sittlichkeitsprincipe unterzuordnen. Aber der vom Sittlichkeitsprincipe i bestimmte Gelehrte sehnt sich nach Befriedigung. Die Befriedigung, nach der er sich sehnt, ist die deutsche Nationalität,

*) a. a. O. p. 473. **) a. a. O. p. 493.

das Aufgehen des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten in der Volkseinheit. Aber so kann sie der Philosoph nicht fassen, er muss sie als eine Befriedigung seines gegen e, d. h. nach A, strebenden i fassen, in welchem der Gegensatz von i und e aufgehoben ist. Das eine Moment des A, das k, hat er in sich, denn sein i ist, was k ist; aber das andere Moment des A, das d, die Seligkeit, fehlt ihm noch; darum muss er nach d gelangen. Nach d kann er aber nur gelangen, wenn er nach C vorgeht. Wenn er aber nach C vorgeht, so muss er entweder nach g oder nach f vorgehen. Bei dieser Wahl giebt nun seine Sehnsucht, den Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten auszugleichen, den Ausschlag; die Erkenntniss in f ist auch dem Ungelehrten zugänglich. Da Fichte nun durch die Bestimmung, dass h das Bild des A ist, und dieses Bild des A in f erkannt wird, das Mittel gefunden hat, auch durch die Erkenntniss in f nach d zu gelangen, so ergreift er die Erkenntniss in f, die religiöse Weltansicht, um zur Seligkeit d zu gelangen. Die Natur seines philosophischen Schema nöthigt ihn also 1805 – 6, statt des sittlichen Standpunctes in i, den religiösen in f zu ergreifen; aber sein sittliches Interesse bestimmt ihn, den sittlichen Standpunct in i mit dem religiösen in f auf das Engste zu verbinden.

Da die Sehnsucht nach Befriedigung seines sittlichen Strebens, nach Seligkeit, Fichte'n bestimmt, so ist dies Moment dasjenige, welches seine fernere Entwickelung bestimmt. Das in Fichte herrschende Sittlichkeitsprincip nöthigt ihn, sich in i zu stellen. Dieses strebt nach d, nach Seligkeit, er muss sich also fragen: wie ist die Seligkeit d in i? Seine Antwort ist: als Genuss. „Wir haben daher die Beschreibung des Verhältnisses des Menschen zum Wohlsein zu liefern.

Zum Leitfaden dieser Beschreibung besitzen wir und bedienen wir uns der aufgestellten fünf, oder, da der Standpunct der Wissenschaft von populären Vorträgen auszuschliessen ist, der übrigbleibenden vier Standpuncte der Weltansicht, als ebenso vieler Standpuncte des Genusses der Welt und seiner selber“ *).

*) a. a. O. p. 498.

a, Die sinnlichen Weltansichten.

1. Wir nehmen die beiden ersten Weltansichten in e und h sogleich zusammen, da beiden ein und dasselbe Princip, das Princip römischer Weltanschauung, zu Grunde liegt.

„In den Zusammenhang der erwähnten vier Standpuncte gehört auch nicht der der geistigen Nichtexistenz" *), „des Todseins und Begrabenseins bei lebendigem Leibe" **). Was diese Denkweise ist, bestimmt Fichte durch ihren Gegensatz gegen die richtige Denkweise in i. „Als Zerstreuung über das Mannigfaltige, im Gegensatze mit der Zurückziehung und Zusammenziehung auf das Eine, haben wir oben die unrichtige Denkweise im Gegensatze mit der richtigen charakterisirt: und dies ist und bleibt ihr wesentlicher Grundzug". „Alle innere geistige Energie erscheint im unmittelbaren Bewusstsein derselben als ein sich Zusammennehmen, Erfassen und Contrahiren seines ausserdem zerstreuten Geistes in Einem Puncte, und als ein sich Festhalten in diesem Einheitspuncte gegen das fortdauernde natürliche Bestreben, diese Contraction aufzugeben, und sich wiederum auszudehnen. Also, sage ich, erscheint schlechthin alle innere Energie; und nur in diesem sich Zusammennehmen ist der Mensch selbständig, und fühlt sich selbständig. Ausser diesem Zustande der Selbstcontraction verfliesst er eben und zerfliesst, und zwar keineswegen also, wie er will und sich macht, sondern so wie er eben wird, und das gesetzlose und unbegreifliche Ohngefähr ihn giebt. Er hat demnach in diesem letzteren Zustande gar keine Selbständigkeit, er existirt garnicht als ein für sich bestehendes Reales, sondern bloss als eine flüchtige Naturbegebenheit" †). Es ist die Weltansicht in e.

„Diese geistige Nichtexistenz" „ist nun zwar ein nothwendiger Bestandtheil in der Beschreibung des Menschen"; ist aber ihrem Inhalte nach „gar kein mögliches positives Etwas, sondern ein reines Nichts; und so ist er auch uns negativ in Beziehung auf Genuss und Wohlsein. In ihm ist keine Liebe,

---

*) a. a. O. p. 498.

**) a. a. O. p. 493.

†) a. a. O. p. 493. 494.

aller Genuss aber gründet sich auf Liebe. Somit ist für jenen Standpunct auch der Genuss durchaus unmöglich, und in dieser Rücksicht war seine Beschreibung vorauszuschicken, als die Beschreibung der absoluten Genusslosigkeit oder Unseligkeit; im Gegensatze der einzelnen, jetzt aufzustellenden besonderen Weisen, die Welt, oder sich selbst, wirklich zu geniessen" *).

Der Standpunct in e ist bestimmt worden als ein Zerfliessen in der Natur, im Sinnenkitzel, wie dies bei den Römern in der Kaiserzeit und im letzten Jahrhunderte der Republik der Fall war. Der Standpunct ist der in e, in welchem alles i getilgt ist. In diesem, sagt nun Fichte, sei aller Genuss aufgehoben, weil alles i, alle Liebe, fehle.

2. „Der zweite Standpunct der Weltansicht war der der Rechtlichkeit, auf welchem ganz allein Realität beigemessen wird einem das Vorhandene ordnenden geistigen Gesetze". — „Der Mensch auf diesem Standpuncte ist in der tiefsten Wurzel seines Seins selbst das Gesetz. Dieses Gesetz ist das auf sich selbst ruhende, sich tragende und durchaus keines anderen ausser sich bedürfende, oder ein solches auch nur annehmen könnende Sein eines solchen Menschen: Gesetz, schlechthin um des Gesetzes willen, und verschmähend durchaus jeden Zweck ausser ihm selber" **). Fichte charakterisirt hier den römisch-juristischen Rechtsstandpunct ganz richtig. Recht ist, was Gesetz ist, d. h. jeder Satz, welcher in einer bestimmten, hergebrachten Form promulgirt worden ist, ist Gesetz, und daher Recht. Was ein bestimmtes privilegirtes Individuum in der hergebrachten Form promulgirt, ist Gesetz, und die Gedanken und Aussprüche dieses Individuums sind Recht, — das ist die Consequenz des römischen Rechtes, zu welcher es unter Constantin gekommen ist. — Das römische Recht ist allerdings ein Erzeugniss des römischen Volksgeistes, und dem Volke gemäss gewesen, so lange dieses ein lebendiges war. Als aber das römische Volk geistig todt war, seine Rechtssatzungen nicht mehr geistig belebte, blieb die todte Form, und es galt, seit Constantin, für Recht, auch alles dumme Zeug, was dem Kaiser durch den

*) a. a. O. p. 498. **) a. a. O. p. 500.

Kopf ging, sofern er es in der hergebrachten Form promulgirte. Es hat dieses Recht darum auch zwei Momente an sich, wie Fichte's Rechtsstandpunct in h, die Form und den Inhalt. Die Form ist ein Erzeugniss des lebendigen Volksgeistes; der Inhalt aber, z. B. zu Justinians Zeit, der zufällige Gedanke eines todten Individuums in einem todten Volke. Denn zufällig ist jeder Gedanke eines Individuums, welches kein lebendiges Bewusstsein seiner nationalen Bestimmtheit, oder des im Volke lebendigen Geistes mehr hat. Dies war aber bei keinem Römer seit Constantin der Fall, denn der lebendige, schöpferische Volksgeist ist um jene Zeit im ganzen Volke erstorben. — Ebenso verhält es sich mit Fichte's h. Dies h wird von i gesetzt, und hat dadurch i als Moment in sich; es erhält dadurch die Form, ein gültiges Gesetz zu sein. Aber h enthält auch e als Moment in sich, d. h. ein zufälliger Inhalt, ein Einfall eines einzelnen Individuums zu sein; weshalb Th. Hobbes im Geiste römischer Weltanschauung richtig sagt: Alles, was der Zwingherr sagt, ist ***Dictamen rectae rationis*** und daher Recht.

3. Fichte behandelt aber die verschiedenen Weltansichten aus einem praktischen Interesse, um zur Seligkeit in d zu gelangen; darum muss er jede einzelne in Beziehung auf den Genuss durchgehen. Er fragt daher: „Welches ist der Affect dieses Standpunctes und demzufolge sein Verhältniss zum Wohlsein?" *) Fichte antwortet: „Der Mensch auf dem zweiten Standpuncte der Weltansicht, sei selber das Gesetz, sagten wir; ein lebendiges, sich fühlendes, von sich selber afficirtes Gesetz, versteht sich, oder ein Affect des Gesetzes. Der Affect des Gesetzes aber, als Gesetzes und in dieser Form, ist, wie ich Sie auffordere selbst mit mir einzusehen, ein absoluter Befehl, ein unbedingtes Soll, ein kategorischer Imperativ; der gerade durch dieses Kategorische seiner Form alle Liebe und Neigung zu dem Befohlenen durchaus abweist. Es soll sein, das ist alles: lediglich es soll. Wenn du es wolltest, so brauchte es nicht zu sollen, und das Soll käme zu spät und würde entlassen: umgekehrt, so gewiss du deines

*) a. a. O. p. 500.

Ortes sollst und sollen kannst, willst du nicht, das Wollen wird dir erlassen, und die Neigung und Liebe ausdrücklich abgewiesen" *). Das Gesetz in h ist ein Individuum, welches als solches von i nach h vorgeht. Sofern i in h ist, ist in ihm das Sittlichkeitsprincip, die Liebe, also Affect. Aber das charakteristische Merkmal des h ist nicht i, die Liebe, sondern der Anstoss, das dem i entgegengesetzte Princip, das e. Dieses e, der zufällige Einfall eines Individuums, erhält nun in h, da h durch i gesetzt wird, den Charakter eines Soll. Da aber in e der Inhalt des h ist, so wird in ihm alle Liebe, alles i, getilgt, es bleibt vom Sittlichkeitsprincipe nur die Form, das Soll, nicht der Inhalt: darum wird von h, vom Rechtsstandpuncte alle Liebe, alle Sittlichkeit, vernichtet.

„So viel hatte ich, in Beziehung auf Wohlsein, über den zweiten Standpunct der Weltansicht, welcher in dieser Beziehung nur negativ und blosse Apathie ist, zu sagen" **).

b, Die sittliche Weltansicht.

1. Um zur sittlichen Weltansicht in i zu gelangen, muss Fichte erst deduciren, was i ist; und diese Deduction muss nothwendig von A anheben.

„Wir haben eingesehen: das Sein ist — schlechthin, und es ist nie geworden, noch ist etwas in ihm geworden. Dieses Sein ist ferner, wie sich nur finden, keinesweges aber genetisch begreifen lässt, auch äusserlich da; und nachdem es einmal als daseiend gefunden ist, so lässt sich nun wohl auch begreifen, dass auch dieses Dasein nicht geworden, sondern in der inneren Nothwendigkeit des Seins gegründet, und durch diese absolut gesetzt ist. Vermittelst dieses Daseins nun, und in diesem Dasein, wird das Sein, wie dies alles, als aus dem Dasein nothwendig erfolgend, sich einsehen lässt, zu einem Bewusstsein, und zu einem auf mannigfaltige Weise gespaltenen Bewusstsein" †). Das Sein A ist, das Sein setzt aber auch durch ki das B + C. Dieses durch ki gesetzte B + C ist in der inneren Nothwendigkeit des A gegründet, weil A

*) a. a. O. p. 502.

**) a. a. O. p. 506.

†) a. a. O. p. 508. 509.

durch ki nothwendig setzt. Vermittelst des Daseins ighef wird A zu dem gespaltenen Bewusstsein von ihef und ihg.

„Alles, was an dem Sein aus dem Dasein folgt, zusammengefasst, wollen wir die Form nennen". Alle im Dasein B + C enthaltenen Momente werden in h zusammengefasst; h ist also die Form des A. „Wir haben sonach die beiden Stücke: — das Sein, wie es innerlich und in sich ist, und die Form, welche das erstere dadurch, dass es da ist, annimmt". Das Sein ist A, und die Form des Seins h. „Nennen Sie das Sein A, und die Form, die gesammte Form versteht sich, in ihrer Einheit gedacht, B, so ist das wirkliche Dasein A × B und B × A. A bestimmt durch B, und gegenseitig". Fichte meint, dass in allen Momenten des B + C, in i, g, h, f, e die ursprünglich entgegengesetzten Momente A und h einander zur Einheit durchdringen. „Bestimmt, sage ich, mit dem Accente, so dass Sie mit Ihrem Denken nicht von einem der Endpuncte, sondern vom Mittelpuncte ausgehen, und sich so verstehen; beide sind in der Wirklichkeit verwachsen und gegenseitig von einander durchdrungen, so dass sie in der Wirklichkeit, und ohne dass die Wirklichkeit des Daseins vernichtet werde, nicht wieder getrennt werden können. — Dieses nun ists, worauf mir alles ankommt; dies der organische Einheitspunct aller Speculation; und wer in diesen eindringt, dem ist das letzte Licht aufgegangen" *). Fichte meint, man solle A nicht einseitig als k oder als d fassen, sondern als die Einheit von k und d. Dies bezeichnet Fichte als den Höhepunct aller Speculation; und in der That ist er es, denn Fichte setzt hier schon die Grundbestimmungen, auf denen die Hegel'sche Philosophie, d. h. die vollendete Philosophie, beruht. Die Hegel'sche Begriffspyramide beruht auf dem Begriffe des Werdens, welcher die Einheit der absolut entgegengesetzten Begriffe des Seins und Nichtseins ist. Als Werden fasst Hegel nämlich den Satz. Den Satz zerlegt Hegel in den Gegensatz von Subject und Prädicat, d. h. von Sein und Nichtsein, und die verbindende Copula des Satzes fasst er als das Werden. Seine ganze Phi-

*) a. a. O. p. 510.

losophie ist eine beständige Wiederholung dieses Schema, ein Verbinden zur Einheit absoluter Gegensätze. Mit derselben Klarheit fasst hier Fichte das Schema des Satzes: Als Subject setzt er das Sein A, als Prädicat setzt er die Form desselben h, und bestimmt alles i, g, h, e, f als Einheiten von Subject und Prädicat. Und in der That hat in den Flexionssprachen jedes Wort die Momente des Satzes an sich. Wie sich das Prädicat zum Subjecte verhält, so verhält sich die Flexion zur Wurzel; wie die Copula des Satzes Subject und Prädicat zur Einheit eines Gedankens verbindet, so verbindet der Accent Wurzel und Flexion zur Worteinheit.

2. „Gott selbst, d. i. das innere Wesen des Absoluten, kann jene absolute Verschmelzung des Wesens mit der Form nicht aufheben; denn selbst sein Dasein ist für das allein entscheidende wahrhaftige Denken nicht zufällig, sondern es muss nothwendig folgen aus dem inneren Wesen. Zufolge Gottes innerem Wesen demnach ist dieses innere Wesen mit der Form unabtrennlich verbunden und durch sich selber eingetreten in die Form".

„Z. B.: Ein Theil der Form war die ins Unendliche gehende Fortgestaltung und Charakterisirung des an sich ewig sich gleichbleibenden Seins = A. Ich stelle Ihnen die Frage: Was ist denn nun in diesem unendlichen Gestalten und Charakterisiren das realiter und thätig Gestaltende und Charakterisirende selbst? Ist es etwa die Form? Diese ist ja an sich ganz und gar nichts. Nein; das absolut Reale = A ist es, welches sich gestaltet, sich, sage ich, sich selbst, nach dem Gesetze einer Unendlichkeit. Es gestaltet sich nicht Nichts, sondern es gestaltet sich das innere göttliche Wesen" *).

Fichte setzt hier, dass sowohl in i, als auch in g sich Einheitsverbindungen des ursprünglichen Gegensatzes von A, Sein, und h, Form des Seins, finden. Er setzt ferner, dass A nothwendig, durch sein inneres Wesen gezwungen, solche Einheitsverbindungen in B + C setzt. Es setzt ferner, dass in B + C überall A, das Sein das Gestaltende und Charakterisirende ist, weil die Form h überall das Nichtige ist.

---

*) a. a. O. p. 510. 511.

Wenn also z. B. i das e gestaltet, so ist in i das Sein A das Gestaltende, und in e das Gestaltetwerdende; A gestaltet also sich selbst, denn h ist überall das Nichtige.

3. „Fassen Sie aus dieser Unendlichkeit, wo Sie wollen, den Inhalt irgend eines bestimmten Moments heraus. Es ist dieser Inhalt, wie sich versteht, durchgängig bestimmt; derjenige, der er ist, und durchaus kein anderer. Ich frage: Warum ist er der, der er ist, und wodurch wird er also bestimmt? Sie können nicht anders antworten, denn also: durch zwei Factoren, zuvörderst dadurch, dass das Absolute in seinem inneren Wesen ist, wie es ist, sodann dadurch, dass dieses Absolute ins Unendliche sich gestaltet: nach Abzug desjenigen, was vom Inhalte aus dem innern Wesen folgt, ist das übrige in diesem Momente, d. h. das, was in ihm rein und lediglich Gestaltung ist, dasjenige, was aus der übrigen unendlichen Gestaltung für diesen Moment übrig bleibt. — Diese Unendlichkeit der Zerspaltung ist der eine Theil der Form, haben wir gesagt" *). Fichte geht also von A aus, welches durch ki das B + C setzt, und fordert, dass wir irgend ein einzelnes Moment, i, g, h, e oder f herausnehmen; er fasst die Momente also in ihrer Einzelnheit. Jedes dieser Momente, sagt er, ist für sich ein bestimmtes, i ist i und von allen übrigen verschieden, e ist e und von allen übrigen verschieden u. s. w. Jedes dieser Momente ist nun für sich ein bestimmtes dadurch, dass A in ihm ist, und dass h in ihm ist. Statt h sagt Fichte aber: dass A sich gestaltet, d. h. dass A durch kih setzt, denn nur dadurch, dass A durch kih aus sich herausgeht, erfolgt der Anstoss in h. Da nun i, g, h, f, e von einander unterschieden sind, so folgt, dass in jedem dieser Momente eine verschiedene Mischung der zwei angegebenen Factoren statt findet. Will man also bestimmen, was in einem bestimmten Momente, z. B. in i, Gestaltung oder h ist, so zieht man erst alles A ab, sodann alles in g, h, f, e befindliche h, und hat an dem Ueberreste das h, welches in der Einheitsverbindung i enthalten ist. Da Fichte hier alle in B + C gesetzten Momente als einzelne fasst, so erhellt, dass er von B + C der

*) a. a. O. p. 511.

ersten Spaltung redet. Da er ferner den Gegensatz des B + C gegen A auf den Gegensatz der Form h gegen das Sein A reducirt hat, so folgt, dass er hier nur die erste Spaltung der Form behandelt hat. Er geht demnächst zur zweiten Spaltung der Form über, welche alle Momente des B + C als verbunden fasst, zu den fünf Weltansichten.

4. „Für unseren gegenwärtigen Zweck aber kommt es auf den zweiten Theil der Form an". „Dieser zweite Theil der Form ist eine Spaltung in fünf neben einander liegende, und als herrschende Puncte gegenseitig sich ausschliessende Ansichtspuncte der Realität". „Was ist es, das in dieser neuen Spaltung sich spaltet? Offenbar das Absolute, wie es in sich selber ist". „Aber, wie sind diese Puncte gesetzt: sind sie als wirkliche gesetzt, so wie die ganze in der Zeit ablaufende Unendlichkeit? Nein, denn sie schliessen sich gegenseitig als herrschende in einem und demselben Zeitmomente aus: darum sind sie insgesammt, in Beziehung auf Ausfüllung aller Zeitmomente durch einen von ihnen nur als gleich mögliche gesetzt: und das Sein tritt, in Beziehung auf jeden einzelnen, nicht als nothwendig so zu nehmen, oder als wirklich also genommen, sondern nur als möglicher Weise so zu nehmen, ein". Die zweite Spaltung ist die in die fünf Weltansichten e, h, i, f, g. Das, was sich hier spaltet, ist das Sein, A. Aber jeder einzelne Standpunct der Ansicht ist ein möglicher, d. h. ein Individuum kann sich auf den einen, oder auf den anderen Standpunct stellen. Der Grund davon ist: „Das Reale", d. h. A, „setzt durch sein Dasein eine von ihm in seinem inneren Wesen völlig unabhängige Freiheit und Selbständigkeit seines Genommenwerdens, oder der Weise, wie es reflectirt werde; und nun dasselbe noch schärfer ausgedrückt: das absolute Sein stellt in diesem seinem Dasein sich selbst hin, als diese absolute Freiheit und Selbständigkeit sich selber zu nehmen, und als diese Unabhängigkeit von seinem eigenen inneren Sein; es erschafft nicht etwa eine Freiheit ausser sich, sondern es ist selber, in diesem Theile der Form, diese seine eigene Freiheit ausser ihm selber; und es trennt in dieser Rücksicht allerdings sich in seinem Dasein — von sich in seinem Sein, und stösst sich aus von sich selbst,

um lebendig wieder einzukehren in sich selbst. Nun ist die allgemeine Form der Reflexion Ich: demnach ein selbständiges und freies Ich setzt es; oder auch: ein Ich, — und, was allein ein Ich giebt, ein selbständiges und freies Ich gehört zur absoluten Form = B, und ist der eigentliche organische Einheitspunct der absoluten Form des absoluten Wesens" *). Das Sein setzt sich in B + C als selbständig und frei, d. h. als abgetrennt von A, doch so, dass A in B + C ist. Da nun B + C hier als die fünf Weltansichten, e, h, i, f, g gesetzt ist, so setzt A sich in B + C als die Freiheit seines Genommenwerdens, d. h. es kann sich als e, oder als h, oder als i, oder als f, oder als g nehmen. Das Sein A ist in jedem Standpuncte des B + C unabhängig von dem Originale A, denn es ist in seiner Form B + C. Die Form des Originales A ist aber h, und dieses das Moment in jedem Standpuncte des e, h, i, f, g, wodurch das Sein A in B + C nicht das Original-A ist. Das Sein A stösst sich aber aus dem Originale A aus, und wird B + C, damit es zum Originale A zurückkehre, was dadurch geschieht, dass es sich durch die fünf Weltansichten hindurch, von e bis zu g, erhebt. — A ist in B + C als Reflexion, denn A ist in B + C mit seiner Form h verbunden, welche eben Umbiegung des A ist, also das Sein A und sein Gegentheil als Einheit enthält: folglich ist das Sein A in jedem Puncte des B + C die Einheit eines Gegensatzes, — des Seins A und seiner Form h. — Die allgemeine Form der Reflexion ist aber Ich, d. h. ein Individuum, welches dem abstracten Satze, welcher aus Subject, Copula und Prädicat besteht, congruent ist, also eben so ursprünglich ist, als der Satz. Fichte drückt dies in den Worten aus: ein selbständiges und freies Ich gehört zur absoluten Form = B. Diese seine absolute Form = B ist aber h, der unendliche Anstoss, oder die Einheit von i und e, von g und f. — In dieser Form nun ist das Sein im Individuum B + C, d. h. in jeder Weltansicht ist die Einheit der entgegengesetzten Principe A und h, und die Einheit derselben ist A.

---

*) a. a. O. p. 511. 512.

5. Das Ich, oder B + C, als welches sich das Sein A setzt, ist Freiheit und Selbständigkeit innerhalb des B + C, denn B + C ist durch i, und i ist die Freiheit und Selbständigkeit, welche nicht über ighfe hinausgeht. Daran knüpft nun Fichte weiter: „Da jene Selbständigkeit und Freiheit des Ich zum Sein desselben gehört, jedes Sein aber im unmittelbaren Bewusstsein seinen Affect hat, so ist, inwiefern ein solches unmittelbares Bewusstsein der eigenen Freiheit stattfindet, nothwendig auch ein Affect für diese Selbständigkeit, die Liebe derselben und der daraus folgende Glaube daran vorhanden. Inwiefern ein solches unmittelbares Bewusstsein der eigenen Freiheit stattfindet, sagte ich: denn 2) jene Freiheit und Selbständigkeit ist ja nichts mehr, denn die blosse Möglichkeit der Standpuncte des Lebens: diese Möglichkeit aber ist ja auf die angezeigten fünf Weisen an der Zahl beschränkt; so daher jemand die Auffassung nach diesem Schema vollendet, so hat er damit die Möglichkeit vollendet, und sie zur Wirklichkeit erhoben; er hat sein Vermögen erschöpft, und das Maass seiner Freiheit verbraucht, es ist ihm in der Wurzel seines Daseins keine Freiheit mehr übrig; mit dem Sein aber verschwindet nothwendig auch der Affect, und die Liebe und der Glaube, ohne Zweifel, um einer weit heiligeren Liebe und einem weit beseligenderen Glauben Platz zu machen". — „Also, was ich als gemeinverständliches Resultat aufstelle — die Anwesenheit eines Affectes, einer Liebe und eines Glaubens an eine Selbständigkeit von einer, so wie die Abwesenheit desselben Affectes von der anderen Seite, sind die Grundpuncte zweier, — wie ich jetzt die bisherige Fünffachheit schärfer zusammenfasse, zweier durchaus entgegengesetzten Ansichten und Genussweisen der Welt" *).

Das Sein A ist in der Form; die Form ist Einheit Entgegengesetzter. A ist Freiheit und Selbständigkeit in der Form, d. h. i als Einheit Entgegengesetzter; folglich ist das Sein A, als i, die Einheit von der Freiheit, von dem reinen gegensatzlosen i, und von ihrem Affecte, der Liebe, von dem mit einem potentiellen Anstosse behafteten i. Die Einheit dieser Ent-

*) a. a. O. p. 513. 514.

gegengesetzten ist im unmittelbaren Bewusstsein f, sofern ein solches stattfindet, denn das Einheits-i ist nur die Möglichkeit der fünf Standpuncte des Lebens, e, h, i, f, g, also i, nicht C. Wer die Möglichkeit dieser fünf Standpuncte erschöpft, von e durch h, i, f nach g gelangt ist, hat die Möglichkeit des Einheits-i erschöpft, hat dadurch auch den Inhalt desselben, das reine gegensatzlose i, die Freiheit, und das mit einem potentiellen Anstosse behaftete i, den Affect der Liebe, verbraucht; ein solcher denkt das Einheits-i in g, oder er denkt A, und es stellt sich bei ihm eine andere höhere Liebe ein. — Daraus erhellt, dass die Fünffachheit der Weltansichten sich auf zwei entgegengesetzte Ansichten und Genussweisen der Welt reducirt. Erstlich die Genussweise derjenigen, bei denen mit dem reinen gegensatzlosen i, der Affect desselben, das mit einem potentiellen Anstosse behaftete i, verbunden ist; diese haben ein Bewusstsein in f, wenn sie eins haben. Zweitens die Genussweise derjenigen, welchen das reine gegensatzlose i, und zugleich das mit einem potentiellen Anstosse behaftete i entschwunden ist; diese erkennen das Einheits-i in g, und bei ihnen tritt eine höhere Liebe ein.

6. „Was zuvörderst den Zustand der Anwesenheit des Affectes für die eigene Selbständigkeit anbelangt, so hat auch dieser wiederum zwei verschiedene Formen (Sie bemerken, dass dieses eine Unterabtheilung in dem ersten Theile der soeben aufgestellten Oberabtheilung ist): — deren erste und niedrigere ich Ihnen also klar mache. Das Ich, als das Subject der Selbständigkeit, ist, wie Sie wissen, die Reflexion. Diese ist, wie Sie gleichfalls wissen, in ihrer ersten Function, gestaltend, weiter bestimmend, charakterisirend — die Welt. Innerhalb dieser Gestalten und dieses Gestaltens nun ist das hier von uns zu beschreibende besondere Ich ein eigenes und selbständiges Sein; welches sein bestimmtes Sein es ebendarum mit Liebe umfasst, und so Trieb und Bedürfniss dieses also bestimmten Seins erhält" *). Fichte setzt ein Ich, in welchem der Affect anwesend ist, d. h. ein B + C, in welchem in i der potentielle Anstoss gesetzt ist. Dieses i

*) a. a. O. p. 514.

ist mit dem reinen gegensatzlosen i, mit dem Sein, zur Einheit verbunden. Diese Einheit soll eine solche sein, dass in ihr der potentielle Anstoss bestimmend ist. Der potentielle Anstoss ist aber bestimmend und herrschend nur in e; folglich ist die Einheit des reinen gegensatzlosen i und des mit einem potentiellen Anstosse behafteten i des Individuums hier als e gesetzt, welches der niedrigste Standpunct der Weltansicht ist. In e steht ein Individuum B + C, welches in e mit seiner Freiheit i seine Welt e charakterisirt. Mit dieser Freiheit i ist ihr Affect, die Liebe, verbunden, welche durch die Gestaltung der Welt e Genuss erhält. „Hier liegt der Grundpunct der sinnlichen Begier des Menschen, und dieser ist der eigentliche Schöpfer der Sinnenwelt“ *). Dass ein Ich im Standpuncte e mit seinem i sein e gestaltet, und dies e liebt, — das ist bedingt durch den potentiellen Anstoss des Individuums in seinem i, welcher die Begier ist, — um durch ihe dem i einen Gegenstand der Gestaltung, und ein Object seiner Liebe, ein e zu geben. Das Resultat dieser Entwickelung, der zufolge das Ich, d. h. das Individuum, zuerst in e steht, ist: „Es entsteht Begier und Bedürfniss einer gewissen und bestimmten Gestalt, — darauf kommt alles an, dieses ist der charakteristische Grundzug unseres Lebens. Trieb nach Glückseligkeit in bestimmten und durch bestimmte Objecte“ **).

Nachdem Fichte also den Standpunct der Weltansicht in g denjenigen Standpuncten gegenüber gestellt hat, in welchen der Affect der Freiheit, der potentielle Anstoss des i, bestimmend ist, und das reine gegensatzlose i ihm untergeordnet hat, geht er zur Bestimmung dieser Standpuncte der Weltansicht fort. Es können dies nur die Standpuncte in e und in h sein, und von diesen hat er den in e als den ersten bestimmt. Das, was in e steht, ist ein Ich, ein B + C; in diesem B + C bestimmt i das e, aber dieses Bestimmen wird von der Einheit des Standpunctes e zusammengehalten; daher geht der Glückseligkeitstrieb des Ich auf die Sinnenwelt.

7. „Die zweite Weise der Anwesenheit des Affectes für eigene Freiheit und Selbständigkeit ist die, da diese Freiheit

*) a. a. O. p. 515. **) a. a. O. p. 515.

nur überhaupt, und eben darum rein, leer und formal gefühlt und geliebt wird, ohne durch sich irgend einen bestimmten Zustand zu setzen und anzustreben. Dies giebt den beschriebenen Standpunct der Gesetzmässigkeit" *). Das Individuum B + C steht in dem zweiten Standpuncte der Weltansicht, in h, und erfährt alles das, was oben bei der Charakterisirung dieses zweiten Standpunctes bemerkt worden ist.

Fichte hat oben aus den fünf Standpuncten der Weltansicht den in g ausgeschieden. Diesem hat er die Standpuncte gegenübergestellt, in welchen ausser dem reinen gegensatzlosen i auch das mit einem potentiellen Anstosse behaftete i gesetzt ist. Jetzt hat er bestimmt, dass dies nur bei den Standpuncten der Weltansicht in e und h, welchen römische Weltanschauung zu Grunde liegt, der Fall ist. Er stellt daher diesen beiden den Standpunct der Sittlichkeit, des Principes hellenischer Weltanschauung gegenüber.

8. „Fassen Sie dies in der Tiefe, und darum in der Fülle der Klarheit also. 1) In die sich gegenseitig ausschliessenden Puncte der Freiheit tritt das göttliche Wesen nicht ganz und ungetheilt, sondern es tritt in diese nur einseitig ein: jenseits dieser Puncte aber tritt es unverdeckt durch irgend eine Hülle, welche nur in diesen Puncten gegründet ist, so wie es in sich selber ist, ein; sich fortgestaltend ins Unendliche: in dieser Form des ewig fortfliessenden Lebens, welche unabtrennlich ist, von seinem an sich einfachen, inneren Leben. Dieser ewige Fortfluss des göttlichen Lebens ist nun die eigentliche innerste und tiefste Wurzel des Daseins, — der oben genannten absolut unauflöslichen Vereinigung des Wesens mit der Form. Offenbar führt nun dieses Sein des Daseins, so wie alles Sein, bei sich seinen Affect; es ist der stehende, ewige und unveränderliche Wille der absoluten Realität, so sich fortzuentwickeln, wie sie nothwendig sich entwickeln muss. 2) So lange nun aber irgend ein Ich noch in irgend einem Puncte der Freiheit steht, hat es noch ein eigenes Sein, welches ein einseitiges und mangelhaftes Dasein des göttlichen Daseins, mithin eigentlich eine Negation des Seins ist, und ein solches

*) a. a. O. p. 516.

Ich hat auch einen Affect dieses Seins, und einen dermalen unveränderlichen und stehenden Willen, dieses sein Sein zu behaupten. Sein immerfort vorhandener Wille ist daher gar nicht Eins mit dem stehenden Affecte und Willen des vollendeten göttlichen Daseins. 3) Sollte nun ein Ich auf diesem Standpuncte dennoch vermögen, jenem ewigen Willen gemäss zu wollen, so könnte dies schlechthin nicht geschehen durch seinen immer vorhandenen Willen, sondern dieses Ich müsste durch ein drittes dazwischentretendes Wollen, das man einen Willensentschluss nennt, diesen Willen sich erst machen. Ganz genau in diesem Falle befindet sich nun der Mann des Gesetzes; und dadurch eben, dass er in diesem Falle sich befindet, wird er ein Mann des Gesetzes. Indem er bekennt, dass er auch nicht gehorchen könnte — welches, da ja hier vom physischen Vermögen, dessen Abhängigkeit vom Wollen vorausgesetzt wird, nicht die Rede ist, offenbar so viel heisst, dass er auch nicht gehorchen — wollen könnte; — welcher Versicherung, als dem unmittelbaren Ausspruche seines Selbstbewusstseins, ohne Zweifel auch Glauben beizumessen ist: bekennt er ja, dass es nicht sein herrschender und immer bereiter Wille sei, zu gehorchen. Keineswegs etwa, dass er dem Gehorchen abgeneigt sei, sondern nur, dass er ihm auch nicht geneigt sei, sondern überhaupt sich indifferent dagegen verhält. Durch diese Indifferenz seines eigenen stehenden Willens nun wird ihm jener Wille zu einem fremden, den er sich erst als ein Gesetz für seinen natürlich das nicht wollenden Willen hinstellt; und zu dessen Befolgung er erst durch einen Willensentschluss den natürlich ihm ermangelnden Willen hervorbringen muss. Und so ist denn die bleibende Indifferenz gegen den ewigen Willen, nach geschehener Verzichtleistung auf den sinnlichen Willen, die Quelle eines kategorischen Imperativs im Gemüthe; so wie ferner der beibehaltene Glaube an unsere, wenigstens formale Selbständigkeit die Quelle jener Indifferenz ist" *).

Fichte entwickelt hier den Uebergang des Individuums aus dem zweiten Standpuncte der Weltansicht in h in den drit-

*) a. a. O. p. 516—518.

ten Standpunct in i. Er sagt, 1) dass in den ersten und zweiten Standpunct der Weltansicht in e und h das göttliche Wesen A nur einseitig eintritt, weil in h der Anstoss des kih erfolgt, und in e erfolgt ist. Diesseit h aber, in i, tritt das göttliche Wesen unverhüllt ein, wie es in A ist, und i ist das ewig fortfliessende göttliche Leben, die Wurzel des Daseins B + C, als der Einheit von A und h, vom Sein und seiner Form. Dies Einheits-i hat in sich einen Affect, den potentiellen Anstoss des i, welcher hier Wille genannt wird; und dieser Wille ist der Wille des reinen gegensatzlosen i, oder der absoluten Realität. 2) So lange nun aber ein Ich noch in einem Puncte steht, wo der potentielle Anstoss des i, welcher B + C von A abtrennt, actu ist, — also so lange es im ersten oder zweiten Standpuncte der Weltansicht, in e oder h, steht: herrscht in ihm das dem A entgegengesetzte Princip, der Anstoss, es ist ein eigenes Sein, welches eine Negation des göttlichen Seins A ist. Da das Ich, welches auf dem ersten oder zweiten Standpuncte steht, ebenfalls ein Individuum B + C ist, so hat es auch einen Affect, oder Willen, in welchem der Anstoss h herrscht, und dieser Wille ist dem Willen des Individuums, welches in i steht, entgegengesetzt. 3) Sollte nun ein Ich, welches in e oder h steht, dessen Wille also durch das Princip des Anstosses bestimmt wird, dennoch so wollen, wie es der im dritten Standpuncte der höheren Sittlichkeit i herrschende Wille fordert, so könnte dies nur durch einen Willensentschluss des Individuums geschehen, — dadurch, dass dasselbe sich von dem zweiten Standpuncte der Weltansicht h in den dritten Standpunct i versetzte. — Dieser Fall findet nun, nach Fichte, bei dem Manne des Gesetzes statt, welcher in dem zweiten Standpuncte h steht. Das h ist die Einheit von i und e, von Sittlichkeit und Sinnlichkeit, von Gott und seinem Anstosse. Das Individuum, welches in dem zweiten Standpuncte h steht, bekennt nun, sofern das Sittlichkeitsprincip i oder A in ihm ist, dass es dem Gesetze, d. h. dem A, gehorchen wolle; sofern aber das Sinnlichkeitsprincip e, oder der Anstoss h, in ihm ist, dass es dem Gesetze, d. h. dem A, nicht gehorchen wolle. Das Individuum, welches in h steht, ist also gegen das Gesetz A indifferent.

Um das Gesetz A zu wollen, muss das Individuum h in sich die Indifferenz tilgen, in sich den von A unmittelbar durch ki gesetzten Willen, das reine gegensatzlose i, erzeugen, und sich dadurch aus dem zweiten Standpuncte h in den dritten Standpunct der Weltansicht in i versetzen. Das Individuum kann dies, weil es selbst B + C ist, also von A in ihm dies i gesetzt ist.

9. „So wie durch den höchsten Act der Freiheit und durch die Vollendung derselben der Glaube an unsere formale Selbständigkeit schwindet, fällt das gewesene Ich hinein in das reine göttliche Dasein, und man kann der Strenge nach nicht einmal sagen: dass der Affect, die Liebe und der Wille dieses göttlichen Daseins die seinigen würden; indem überhaupt gar nicht mehr Zweie, sondern nur Eins, und nicht mehr zwei Willen, sondern überhaupt nur noch Einer und ebenderselbe Wille Alles in Allem ist“ *). So wie das Individuum im zweiten Standpuncte h alles e, allen Anstoss h in sich vernichtet, so fällt es hinein in das göttliche Dasein, in das reine gegensatzlose i; ja es fällt in das Einheits-i, denn das reine gegensatzlose i hat noch den potentiellen Anstoss an sich; dieser ist aber durch die Vernichtung alles e und alles Anstosses aufgehoben; das Individuum wird allein von dem Einheits-i bestimmt, steht also im dritten Standpuncte der Weltansicht. „Diese Selbstvernichtung ist der Eintritt in das höhere, dem niederen, durch das Dasein eines Selbst bestimmten Leben, durchaus entgegengesetzte Leben; und nach unserer ersten Weise zu zählen, die Besitznehmung vom dritten Standpuncte der Weltansicht: der reinen und höheren Moralität“ *).

10. Es fragt sich also, was das Wesen des Individuums ist, welches auf diesem dritten Standpuncte der Weltansicht steht?

„Die Ansicht seiner selbst, als einer für sich bestehenden und in einer Sinnenwelt lebenden Person, bleibt dem auf dem dritten Standpuncte befindlichen freilich, weil dieser in der unveränderlichen Form liegt; nur fällt dahin nicht mehr

*) a. a. O. p. 518. **) a. a. O. p. 518.

seine Liebe und sein Affect. Was wird ihm nun diese Person und die ganze sinnliche Selbstthätigkeit? Offenbar nur Mittel für den Zweck, das zu thun, was er selber will und über alles liebt, den in ihm sich offenbarenden Willen Gottes" *). Derjenige, welcher sich auf den dritten Standpunct der Weltansicht in i stellt, ist B + C, hat also ausser i auch noch die Momente h und e in sich, aber in e und h steht nicht mehr seine Liebe und sein Affect, sondern diese steht in i, und ist die Liebe des dem A identischen Einheits-i. Diesem Individuum ist e und h nur Mittel für den Zweck, d. h. dafür, dass das von A in ihm gesetzte i nach d gelange, also A werde. Das mit einem potentiellen Anstosse behaftete i in ihm liebt nur das reine gegensatzlose i in ihm, und „wird dadurch des einigen wahren, des göttlichen Seins und aller Seligkeit, die in demselben enthalten ist, theilhaftig", es besitzt im i das A als k, und gelangt nach d; „er gewinnt eine neue und wahrhaft übersinnliche Welt, und arbeitet sie aus der sinnlichen heraus" **).

11. Es fragt sich nun, was diese übersinnliche Welt ist, und wie sie ist? „Die eigentliche Erkenntniss dieser neuen und übersinnlichen Welt kann nicht durch eine Beschreibung und Charakteristik an diejenigen gebracht werden, die nicht selber darin leben. Der von Gott Begeisterte wird uns offenbaren, wie sie ist, und sie ist, wie er es offenbaret, deswegen, weil Er es offenbaret; ohne innere Offenbarung aber kann Niemand darüber sprechen.

Im Allgemeinen aber, und durch ein äusseres und nur negatives Kennzeichen lässt diese göttliche Welt sich sehr wohl charakterisiren; und dies zwar auf folgende Weise. Alles Sein führt seinen Affect bei sich und seine Liebe; und so auch das in der Form der Unendlichkeit heraustretende unmittelbare göttliche Sein. Nun ist dies, so wie es ist, nicht durch irgend ein anderes, und um irgend eines anderen willen, sondern durch sich selbst und um sein selbst willen: und wenn es eintritt und geliebt wird, wird es nothwendig rein und lediglich um sein selbst willen geliebt, und gefällt durch sich selbst,

*) a. a. O. p. 519. **) a. a. O. p. 524.

keinesweges aber um eines anderen willen, und so nur als Mittel für dieses andere, als seinen Zweck. Und so hätten wir denn das gesuchte äussere Kriterium der göttlichen Welt, wodurch sie von der sinnlichen Welt durchaus ausgeschieden wird, gefunden. Was schlechthin durch sich selber, und zwar in dem höchsten, allen anderen Grad des Gefallens unendlich überwiegenden Grade gefällt, ist Erscheinung des unmittelbaren göttlichen Wesens in der Wirklichkeit" *).

Die übersinnliche Welt liegt in A, und ist d. Was sie ist, das kann nur dasjenige Individuum B + C wissen, welches in i von A erfüllt ist, und dies offenbart. Negativ kann aber die übersinnliche Welt in A leicht charakterisirt werden, und zwar in folgender Weise: Alles Sein A führt in B + C das Moment des Anstosses h, d. h. einen Affect, eine Liebe, bei sich, und so auch das aus sich durch ki heraustretende A, indem in i der potentielle Anstoss Affect des reinen gegensatzlosen i ist. Dies vom A in i gesetzte, mit einem potentiellen Anstosse behaftete reine gegensatzlose i, welches im dritten Standpuncte der Weltansicht i steht, also über i nicht hinausgehen will, ist da, nicht um in h einen Anstoss zu erfahren, sondern um seiner selbst, um des reinen gegensatzlosen i willen. Dieses in i, durch den potentiellen Anstoss des reinen gegensatzlosen i, geliebte Sein A wird um sein selbst willen geliebt; und dies ist das äussere Kriterium der göttlichen Welt. Dasjenige Sein A also, welches in B + C, vermöge des in ihm gesetzten Momentes der Form h, am meisten geliebt wird, ist Erscheinung des unmittelbaren göttlichen Wesens A in der Wirklichkeit B + C. Dies findet aber statt bei denjenigen Individuen, welche im dritten Standpuncte der Weltansicht stehen.

12. Die übersinnliche Welt wird also offenbar, dadurch, dass das göttliche Sein A in Individuen B + C eintritt, welche von dem dritten Standpuncte der Weltansicht in i beherrscht werden; es fragt sich also noch, wie das göttliche Sein in den Individuen des dritten Standpunctes herrscht?

*) a. a. O. p. 525. 526.

Fichte sagt: 1) „Das deutlich genug abgeleitete und beschriebene Eine freie Ich, welches als Reflexion auch ewig Eins bleibt, wird als Object, d. i. als die lediglich in der Erscheinung vorkommende reflectirende Substanz, gespalten; nach dem ersten Anblicke in eine Unendlichkeit; aus einem für diese Vorlesungen zu tief liegenden Grunde aber in ein zu vollendendes System — von Ichen oder Individuen". „In sie, diese in der Grundform begründete Individuen, ist das ganze göttliche Sein, zu unendlicher Fortentwickelung aus ihnen selber in der Zeit, gespalten, und an sie, nach der absoluten und im göttlichen Wesen selbst gegründeten Regel einer solchen Vertheilung, gleichsam ausgetheilt; indess nun ferner jedes einzelne dieser Individuen, als eine Spaltung des Einen, durch seine eigene Form bestimmten Ich, nothwendig diese letztere Form ganz trägt, d. h. frei und selbständig ist in Beziehung auf die fünf Standpuncte. Jedes Individuum hat daher in seiner freien, durch die Gottheit selbst nicht aufzuhebenden Gewalt die Möglichkeit der Ansicht und des Genusses aus jenen fünf Standpuncten seines, dasselbe als reales Individuum charakterisirenden Antheils an dem absoluten Sein. So hat jedes Individuum zuvörderst seinen bestimmten Antheil an dem sinnlichen Leben und seiner Liebe; welches Leben ihm als das absolute und als letzter Zweck erscheinen wird, so lange die im wirklichen Gebrauche befindliche Freiheit darin aufgeht. Wird es sich aber, vielleicht durch die Sphäre der Gesetzmässigkeit hindurch, zur höheren Moralität erheben, so wird ihm jenes sinnliche Leben zum blossen Mittel werden, und es wird seiner Liebe sein Antheil an dem höhern, übersinnlichen und unmittelbar göttlichen Leben aufgehen. Jeder ohne Ausnahme erhält nothwendig durch seinen blossen Eintritt in die Wirklichkeit seinen Antheil an diesem übersinnlichen Sein; denn ausserdem wäre er gar kein Resultat der gesetzmässigen Spaltung des absoluten Seins, ohne welches gar keine Wirklichkeit ist, und er wäre gar nicht wirklich geworden; nur kann, gleichfalls jedem ohne Ausnahme, dieses sein übersinnliches Sein verdeckt bleiben, weil er sein sinnliches Sein und seine objective Selbständigkeit nicht aufgeben mag. Jeder ohne Ausnahme, sage ich, erhält seinen ihm ausschliessend eigenen,

und schlechthin keinem anderen Individuum ausser ihm also zukommenden Antheil am übersinnlichen Sein, welcher Antheil nun in ihm in alle Ewigkeit fort sich also entwickelt, — erscheinend als ein fortgesetztes Handeln, — wie er schlechthin in keinem anderen sich entwickeln kann; — was man kurz den individuellen Charakter seiner höhern Bestimmung nennen könnte. Nicht etwa, dass das göttliche Wesen an sich selbst sich zertheilte; in allen ohne Ausnahme ist gesetzt und kann auch, wenn sie sich nur frei machen, wirklich erscheinen das Eine und unveränderliche göttliche Wesen, wie es in sich selber ist; nur erscheint dieses Wesen in jedem in einer anderen, und ihm allein eigenthümlichen Gestalt. (Das Sein, wie oben, gesetzt = A, und die Form = B; so scheidet das in B absolut eingetretene A, absolut in seinem Eintreten, nicht nach seinem Wesen, sondern nach seiner absoluten Reflexionsgestalt sich in [b + b + b ∞] = ein System von Individuen: und jedes NB. hat in sich 1) das ganze und untheilbare A, 2) das ganze und untheilbare B, 3) sein b, das da gleich in dem Reste aller übrigen Gestaltungen des A durch [b + b + b ∞])"*).

Das Ich, welches von A durch ki als das Einheits-i gesetzt wird, und als solches in e, h, i, f, g ist, wird gespalten in ein System von Ichen oder Individuen. Das System besteht darin, dass es nicht mehr Individuen geben kann, als die Gesammtheit der Individuen, welche entweder in e, oder in h, oder in i, oder in f, oder in g stehen. Die Spaltung erfolgt dadurch, dass jedes Individuum B + C ist, also sein Einheits-i, — indem es nach h vorgeht und sich in ihef und in ihg spaltet, — die Fünffachheit der Standpuncte e, h, i, f, g setzt. In die Gesammtheit der Individuen, welche in den fünf Standpuncten stehen, ist das göttliche Sein A gespalten. Jedes dieser Individuen wird durch ki gesetzt, ist daher zur Fortentwickelung bestimmt; die Fortentwickelung selbst hat aber ihre Regel an der Fünffachheit der Standpuncte e, h, i, f, g. Nun trägt ferner jedes einzelne Individuum die Form des Einen, in die Fünffachheit der Standpuncte sich spaltenden Ich an sich; das Eine Ich spaltet sich aber in die Fünffachheit

*) a. a. O. p. 530. 531.

dieser Standpuncte durch seinen potentiellen Anstoss in i und durch seinen actuellen Anstoss in h: folglich hat auch jedes einzelne Individuum in i einen potentiellen, in h einen actuellen Anstoss, ist dadurch abgetrennt von A, und somit frei in Beziehung auf die fünf Standpuncte; es kann sich in e, oder in h, oder in i, oder in f, oder in g stellen. Stellt sich ein Individuum auf einen der fünf Standpuncte, so handelt sein i der Natur des Standpunctes gemäss. Dem göttlichen Sein A handelt aber nur derjenige gemäss, welcher sich in den dritten Standpunct in i stellt, nicht derjenige, welcher sich in e oder h stellt. Zwar erhält jedes einzelne Individuum B + C, bloss dadurch, dass es von i aus gesetzt wird, seinen Antheil am göttlichen Sein A, weil A durch ki das Einheits-i, und dies die fünf Standpuncte als ein System von Individuen setzt, so dass jedes einzelne Individuum das Einheits-i in sich hat: aber da jedes Individuum seinen potentiellen Anstoss in i und seinen actuellen Anstoss in h hat, so kann ihm, so lange es in e oder h steht, sein göttliches Sein, sein reines gegensatzloses i, verdeckt bleiben. Sofern nun jedes einzelne Individuum in Einem der fünf Standpuncte stehen muss, wird das Handeln seines i durch die Natur seines Standpunctes bestimmt, und die Bestimmung seines individuellen i durch das Princip seines Standpunctes macht seinen individuellen Charakter aus. Es tritt also in dem Individuum zu dem Einheits-i (in seinem reinen gegensatzlosen i, und seinem potentiellen Anstosse), — welches sich in die fünf Standpuncte in einem Systeme von Individuen spaltet, — noch ein potentieller Anstoss des Individuums hinzu, welcher bestimmt, auf welchen Standpunct der Weltansicht es sich stellen soll. Demnach ist das i jedes Individuums das göttliche Sein A, als Einheits-i, mit seiner Spaltung in die fünf Standpuncte durch sein reines gegensatzloses i und durch den potentiellen Anstoss desselben, — nebst einem individuellen potentiellen Anstosse, welcher das Individuum bestimmt, auf welchem der fünf Standpuncte es stehen soll, von welchem der fünf Standpuncte also sein i bestimmt werden soll. Da nach Fichte jeder der fünf Standpuncte eine Verbindung des Seins A und der Form h ist, und er jenes A, dieses B nennt, so ist ihm

jedem Individuum erstens eine Verbindung von A und B, oder es handelt, nach unserer Terminologie: zufolge seines Einheits-i, welches das reine gegensatzlose i nebst dem potentiellen Anstosse enthält; wozu zweitens die Form des Individuums kommt, das, was wir den individuellen potentiellen Anstoss genannt haben, was Fichte sein b nennt. Dieses b, oder dieser individuelle potentielle Anstoss, bestimmt, in welchem der fünf Standpuncte ein einzelnes Individuum stehen soll. Da es nun nur fünf mögliche Standpuncte giebt, so kann es auch nur fünf verschiedene b, oder individuelle potentielle Anstösse geben, und die Unendlichkeit der Individuen ist beschränkt durch das System der Fünffachheit der Standpuncte.

13. Fichte hat bis jetzt das Individuum im dritten Standpuncte i bestimmt. In ihm herrscht i, und dieses i geht, da es von ki gesetzt wird, nothwendig nach C vor; Fichte hat daher das Verhältniss des i zum Erkennen in C zu bestimmen, und sich dadurch den Uebergang zum vierten Standpuncte, zu dem der Religion zu bahnen.

„2, Diesen seinen eigenthümlichen Antheil am übersinnlichen Sein kann nun keiner sich erdenken oder aus einer anderen Wahrheit durch Schlüsse ableiten, oder von einem anderen Individuum sich bekannt machen lassen, indem dieser Antheil durchaus keinem anderen Individuum bekannt zu sein vermag, sondern er muss ihn unmittelbar in sich selber finden; auch wird er dies nothwendig ganz von selbst, sobald er nur allen eigenen Willen und alle eigenen Zwecke aufgegeben und rein sich vernichtet hat". „Geht ihm seine eigenthümliche höhere Bestimmung auf, so ergreift sie ihn mit unaussprechlicher Liebe und mit dem reinsten Wohlgefallen ergreift ihn ganz und eignet sich an alles sein Leben" *). Der Antheil, welchen jedes einzelne Individuum an dem übersinnlichen Sein A hat, liegt in dem reinen gegensatzlosen i, welches in seinem Einheits-i enthalten ist. Dieser Antheil ist ein eigenthümlicher, weil mit dem Einheits-i noch der potentielle Anstoss des Individuums verbunden ist. Dieses reine

*) a. a. O. p. 532.

gegensatzlose i kann kein Individuum durch eine Erkenntniss in C erlangen, sondern es muss dies i in sich selber, in seinem i, finden. Jedes Individuum wird dies reine gegensatzlose in sich finden, sobald es den eigenen Willen, d. h. den individuellen potentiellen Anstoss in sich vernichtet; denn dann bleibt ihm sein Einheits-i allein übrig; und da dieses aus dem potentiellen Anstosse des i, aus der Liebe und aus dem reinen gegensatzlosen i, aus der sittlichen Bestimmung, besteht: so wird das Individuum seine sittliche Bestimmung lieben.

14. Da hier das reine gegensatzlose i, die sittliche Bestimmung des Individuums, noch mit einem potentiellen Anstosse behaftet ist, so herrscht das Sittlichkeitsprincip, das reine gegensatzlose i, in ihm noch nicht vollständig, es hat noch einen eigenen Willen, welcher auf sein Handeln einwirkt, erkennt daher jenseit h, in f.

„3, Diese höhere Bestimmung des Menschen, welche derselbe, wie gesagt, mit ganzer und ungetheilter Liebe umfasst, geht zunächst freilich auf sein eigenes Handeln, vermittelst dessen aber zweitens auch auf einen gewissen Erfolg in der Sinnenwelt. So lange der Mensch die eigentliche Wurzel und den einigen Gesichtspunct seines Daseins noch nicht kennt, werden die genannten zwei Stücke, sein eigentlichss inneres Sein und der äussere Erfolg desselben, sich ihm vermischen. Es gelinge ihm etwas nicht, und der angestrebte äussere Erfolg bleibe aussen: — so wird durch dieses Misslingen seine Liebe, die noch einen gemischten Gegenstand hat, nicht befriedigt, und eben dadurch seine Seligkeit getrübt und gestört werden. Dies treibt ihn tiefer in sich selber hinein, sich vollkommen klar zu machen, was es eigentlich sei, das er anstrebe, was dagegen er in der That und Wahrheit nicht anstrebe, sondern ihm gleichgültig sei. Er wird in dieser Selbstprüfung finden dasselbe, was wir oben deutlich ausgesprochen haben, gesetzt auch, er spräche es nicht mit denselben Worten aus: es sei die Entwickelung des göttlichen Seins und Lebens in ihm, diesem bestimmten Individuum, die er zunächst und eigentlich anstrebe; und hierdurch wird denn sein ganzes Sein und seine eigentliche Liebe ihm vollkommen klar werden, und er von dem dritten Standpuncte der höheren

Moralität, in welchem wir ihn bisher festgehalten haben, sich erheben in den vierten der Religiosität" *). Die höhere Bestimmung des Individuums, sein reines gegensatzloses i, geht zunächst auf sein eigenes, durch den potentiellen Anstoss bedingtes Handeln, d. h. sein i strebt nach C; sodann aber auch darauf, in der Sinnenwelt e einen gewissen Erfolg zu erlangen, d. h. schliesslich e zu vernichten, und dadurch nach d zu gelangen, so dass das Individuum k + d oder A werde. So lange das Individuum sein reines gegensatzloses i nicht kennt, — es kennt es aber nur, wenn es den potentiellen Anstoss des i vernichtet hat, also i in g erkennt, — wird sich ihm sein reines gegensatzloses i mit dem Erfolge der Bestimmung des e durch i vermischen, es wird sein B ein Streben des i und ein Gegenstreben des e sein, weil das reine gegensatzlose i noch mit dem potentiellen Anstosse, welcher der Grund des e ist, behaftet ist. Es gelinge dem reinen gegensatzlosen i nicht, das e zu vernichten, dann gelangt sein reines gegensatzloses i nicht über e hinaus nach d. Es dringt aber weiter von i nach C vor, um sich klar zu machen, was es anstrebe, und was ihm gleichgültig sei; es sucht durch die Erkenntniss in C das reine gegensatzlose i von dem potentiellen Anstosse zu befreien. In C wird es aber zu der Erkenntniss kommen, dass das reine gegensatzlose i, welches dem A identisch ist, in ihm strebe. Sobald aber das Individuum von i nach C gelangt, verlässt es den dritten Standpunct der Weltansicht und tritt in den vierten Standpunct, in den der Religion, ein. Dieser vierte Standpunct ist aber der in f, weil das reine gegensatzlose i, welches nach C strebt, noch mit einem potentiellen Anstosse behaftet ist, also in f erkennen muss.

c, Die religiöse Weltansicht.

1. Fichte hat den Uebergang des Individuums von dem dritten Standpuncte der Weltansicht in i zu dem vierten Standpuncte in f soeben entwickelt; er hat gezeigt, dass das Individuum, welches auf dem Standpuncte der sittlichen Weltansicht in i steht, nothwendig nach dem der religiösen Weltan-

*) a. a. O. p. 533. 534.

sicht in f strebt. Die religiöse Weltansicht steht in f, das Individuum hat also Bewusstsein, und da es von dem Standpuncte der sittlichen Weltansicht herkommt, Bewusstsein seines i; Fichte hat daher dieses Bewusstsein vom i zu deduciren. Fichte beginnt „diese Erörterung durch Erfassung seines ganzen Gegenstandes aus seinem tiefsten Standpuncte".

2. „Das Sein — ist da; und das Dasein des Seins ist nothwendig Bewusstsein oder Reflexion, nach bestimmten, in der Reflexion selber liegenden und aus ihr zu entwickelnden Gesetzen: dieses ist der von allen Seiten nunmehr sattsam auseinandergesetzte Grund unserer ganzen Lehre. Das Sein allein ist es, das da ist in dem Dasein, und durch dessen Seien in ihm allein das Dasein ist, und das da ewig bleibet in ihm, wie es in sich selber ist, und ohne dessen Sein in ihm das Dasein in nichts schwände; niemand zweifelt daran, und niemand, der es nur versteht, kann daran zweifeln. In dem Dasein aber als Dasein, oder in der Reflexion, wandelt schlechthin unmittelbar das Sein seine durchaus unerfassbare, höchstens als reines Leben und That zu beschreibende Form in ein Wesen, in eine stehende Bestimmtheit". „Ob nun gleich an sich unser Sein ewigfort das Sein des Seins ist und bleibt, und nie etwas anderes werden kann, so ist doch das, was wir selbst und für uns selbst sind, haben und besitzen, — in der Form unserer selbst, des Ich, der Reflexion im Bewusstsein, — niemals das Sein an sich, sondern das Sein in unserer Form als Wesen. Wie hängt denn nun das, in die Form schlechthin nicht rein eintretende Sein dennoch mit der Form zusammen? stösst dieselbe nicht unwiederbringlich aus von sich, und stellt nicht hin ein zweites, durchaus neues Sein, welches neue und zweite Sein eben durchaus unmöglich ist? Antwort: Setze nur statt alles Wie ein blosses Dass. Sie hängt schlechthin zusammen: es giebt schlechthin ein solches Band, welches, höher denn alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend und keiner Reflexion Richterstuhl anerkennend — mit und neben der Reflexion ausbricht. In dieser Begleitung der Reflexion ist dieses Band — Empfindung; und, da es ein Band ist, Liebe, und, da es das Band des reinen Seins ist und der Reflexion, die Liebe Gottes. In dieser Liebe ist

das Sein und das Dasein, ist Gott und der Mensch Eins, völlig verschmolzen und verflossen (sie ist der Durchkreuzungspunct des oben genannten A und B); des Seins Tragen und Halten seiner selbst in dem Dasein, ist seine Liebe zu sich; die wir nur nicht als Empfindung zu denken haben, da wir sie überhaupt nicht zu denken haben. Das Eintreten dieses seines sich selbst Haltens neben der Reflexion, d. h. die Empfindung dieses seines sich selbst Haltens, ist unsere Liebe zu Ihm; oder, nach der Wahrheit, seine eigene Liebe zu sich selber in der Form der Empfindung; indem wir ihn nicht zu lieben vermögen, sondern nur er selbst es vermag, sich zu lieben in uns" *). Das Sein A ist durch ki da; und das Dasein i des Seins A geht nothwendig nach C vor und setzt sich als Bewusstsein f, welches nach dem Gesetze des Syllogismus denkt. Das durch ki setzende Sein A ist allein in dem Dasein B + C, und bleibt in B + C, wie es in A ist. In dem Dasein B + C wandelt das Sein A, welches wir als reines Leben und That, als reines gegensatzloses i, beschrieben haben, sein Wesen in eine stehende Bestimmtheit um, und zwar durch den actuellen Anstoss in h und durch den potentiellen in i. Wenngleich nun unser Sein, das des B + C, ewigfort das reine gegensatzlose, dem k identische i bleibt, so ist es in unserem Bewusstsein f doch mit dem actuellen Anstosse in h behaftet, und ursprünglich mit einem potentiellen Anstosse in i versehen; das Sein A ist also in B + C eine Verbindung mit der Form h eingegangen. In B + C findet sich also überall geformtes Sein; wie hängt dies nun, das nicht geformte Sein A mit dem geformten Sein B + C zusammen? oder wie verhält sich i zu A? Fichte antwortet: Das geformte Sein B + C hängt mit A schlechthin zusammen, es giebt ein höheres Band, welches mit und neben der Reflexion ausbricht. Die Reflexion entsteht durch den potentiellen Anstoss des Individuums B + C; das Band ist das Einheits-i, welches in sich den Gegensatz des reinen gegensatzlosen i und des mit einem potentiellen Anstosse behafteten i enthält. Dieses Band ist als Einheits-i Empfindung: sofern es den potentiellen Anstoss in sich enthält, Liebe;

*) a. a. O. p. 539. 540.

und sofern der potentielle Anstoss mit dem reinen gegensatzlosen i zur Einheit verbunden ist, Liebe Gottes. In diesem Einheits-i ist der Gegensatz des potentiellen Anstosses und des reinen gegensatzlosen i in Einheit aufgegangen; das Individuum B + C ist, sofern es dieses Einheits-i ist, mit A, oder mit Gott, Eins. Dieses Einheits-i hält das Individuum B + C ausserhalb A. Zu diesem Einheits-i tritt nun der potentielle Anstoss des Individuums hinzu, und ist in i Liebe zum Einheits-i, oder zu Gott. Da aber auch dieser potentielle Anstoss des Individuums aus A stammt, so ist die Liebe des Individuums zu Gott nichts, als die Liebe Gottes zu sich selbst.

3. „Diese, nicht die seinige, noch die unsrige, sondern diese erst uns beide zu zweien scheidende, so wie zu Einem bindende Wechsel liebe, ist nun zuvörderst die Schöpferin unseres oft erwähnten leeren Begriffes eines reinen Seins oder eines Gottes. Was ist es denn, das uns hinausführt über alles erkennbare und bestimmte Dasein, und über die ganze Welt der absoluten Reflexion? Unsere durch kein Dasein auszufüllende Liebe ist es. Der Begriff thut dabei nur dasjenige, was er eben allein kann, er deutet und gestaltet diese Liebe, rein ausleerend ihren Gegenstand, der nur durch ihn zu einem Gegenstande wird, von allem, was diese Liebe nicht befriedigt, nichts ihm lassend, als die reine Negation aller Begreiflichkeit, nebst der ewigen Geliebtheit" *). Der potentielle Anstoss des Individuums, — welcher am Einheits-i haftet, und welchen Fichte sowohl als die Liebe Gottes zu sich selbst, als auch als die Liebe des Individuums zu Gott bestimmt hat, — ist der Schöpfer des leeren Begriffes eines reinen Seins oder eines Gottes. Denn in dem Individuum B + C hat der potentielle Anstoss des Individuums, als Liebe, das Einheits-i zum Inhalte. Dieser potentielle Anstoss des Individuums bedingt die Erkenntniss in f. Auf dem Wege von i nach f durch h ist das Einheits-i rein ausgeleert worden von A, denn der actuelle Anstoss in h ist eingetreten und hat statt des Seins A seine Form h gesetzt. Das, was das Individuum in f erkennt, ist nicht mehr das von A unmittelbar gesetzte Einheits-i, sondern

*) a. a. O. p. 540.

seine Form h. Diese Form h wird in f als ein Unbegreifliches erkannt, weil in h der Anstoss dazwischengetreten ist, welcher in i nicht war, und von dem Fichte nicht weiss, woher er gekommen ist. Fichte weiss nur, dass er factisch im Satze der Flexionssprachen vorhanden ist, und im theoretischen Ich liegt. Wie er geschichtlich die Flexionssprachen hervorgebracht hat, durch welche, physiologisch zu ermittelnde, in den Organen des lebendigen Individuums wirkende Kraft er bewirkt worden ist, das weiss er nicht; darum ist ihm der Begriff Gottes für die Erkenntniss in f jenseit des Anstosses in h die Negation der Begreiflickkeit. Aber die Liebe des Individuums zu Gott, zu dem Einheits-i, bleibt.

4. „Der eben dadurch zu einem inhaltsleeren Begriffe ausfallende Begriff von Gott deutet die Liebe überhaupt, sagte ich. Im lebendigen Leben hingegen ist diese Liebe nicht gedeutet, sondern sie ist, und sie hat und hält das Geliebte keinesweges etwa im Begriffe, der ihr nie nachkommt, sondern eben unmittelbar in der Liebe, und zwar also, wie es in sich selber ist, weil sie ja nichts anderes ist, als das Sichselbsthalten des absoluten Seins. Dieser Gehalt und Stoff der Liebe nun ist es, welchen die Reflexion des Lebens zuvörderst zu einem stehenden und objectiven Wesen macht, sodann, dieses also entstandene Wesen in die Unendlichkeit fort wiederum spaltet und anders gestaltet, und so ihre Welt erschafft. Ich frage: was giebt denn für diese Welt, in der die Form des Wesens und die Gestalt offenbar das Product der Reflexion sind, den eigentlichen Grundstoff her? Offenbar die absolute Liebe; die absolute: — wie Sie nun sagen wollen — Gottes zu seinem Dasein, oder — des Daseins zum reinen Gotte. Und was bleibt der Reflexion? — ihn objectiv hinzustellen und ins Unendliche fortzugestalten. Aber selbst in Absicht des letzteren, was ist es, das die Reflexion nirgends stillstehen lässt, sondern sie unaufhaltsam forttreibt von jedem Reflectirten, bei dem sie angekommen ist, zu einem folgenden, und von diesem zu einem folgenden? Die unaustilgbare Liebe ist es zu dem, der Reflexion nothwendig entfliehenden, hinter aller Reflexion sich verbergenden, und darum nothwendig in alle Unendlichkeit hinter aller Reflexion aufzusuchenden, reinen und realen Absoluten;

diese ist es, welche sie forttreibt durch die Ewigkeit, und sie ausdehnt zu einer lebenden Ewigkeit. Die Liebe daher ist höher, denn alle Vernunft, und sie ist selbst die Quelle der Vernunft und die Wurzel der Realität und die einzige Schöpferin des Lebens und der Zeit" *). Die Erkenntniss in f deutet die Liebe, d. h. die Liebe in i wird in f zur Erkenntniss, und der Gegenstand der Liebe, das Einheits-i, wird in f ein inhaltsleerer Begriff von Gott. Im Leben B ist das Einheits-i Inhalt der Liebe. Dies Einheits-i macht die Erkenntniss in C zu einem stehenden Wesen, und zwar dadurch, dass in h der Anstoss actu eintritt, und die Welt in e setzt, welche als eine unendlich gespaltene Mannigfaltigkeit ist. In der Welt e ist das durch den Anstoss h eintretende Moment der Grundstoff; dieser Grundstoff der Welt e ist durch den potentiellen Anstoss des Individuums, d. h. durch seine Liebe, bedingt. Diese Liebe, der potentielle Anstoss des Individuums, ist nun aber von A gesetzt, und ist sowohl die Liebe Gottes, des A, als auch die Liebe des Individuums, des B + C. Diese wird nun umgewandelt, indem dieser potentielle Anstoss von B nach C vorschreitet und zu einem actuellen Anstosse in h wird. Der actuelle Anstoss in h macht aus dem potentiellen Anstosse in i eine fortzugestaltende Mannigfaltigkeit, die Welt. Was ist es aber, das den actuellen Anstoss in h fortleitet, die Mannigfaltigkeit in e zu setzen? Es ist der potentielle Anstoss des Individuums in i, welcher von dem Absoluten A gesetzt ist. Darum ist die Liebe in B höher, als alle Erkenntniss in C; sie schafft das Leben und die Zeit.

5. Fichte hat also die engste Verbindung zwischen seinem Sittlichkeitsprincipe in i und zwischen der religiösen Erkenntniss in f gesetzt; das Einheits-i, welches der potentielle Anstoss des Individuums, seine Liebe, umfasst, wird in f als Gott erkannt. Freilich bleibt zwischen der sittlichen Weltansicht in i und der religiösen in f immer der Unterschied von B und C, von Leben und Erkenntniss; die Erkenntniss in C ist das blasse Abbild des lebendigen Lebens in B.

*) a. a. O. p. 541.

„Das lebendige Leben ist die Liebe, und hat und besitzt, als Liebe, das Geliebte, umfasst und durchdrungen, verschmolzen und verflossen mit ihm: ewig die Eine und dieselbe Liebe. Nicht die Liebe ist es, welche dasselbe äusserlich vor sich hinstellt und es zerspaltet, sondern das thut nur die Reflexion" *). „Die Liebe tritt aber nothwendig ein in der Reflexion und erscheint unmittelbar als ein Leben, das eine persönlich sinnliche Existenz zu seinem Werkzeuge macht, also als ein Handeln des Individuums; und zwar als ein Handeln in einer durchaus ihr eigenen, über alle Sinnlichkeit hinaus liegenden Sphäre, in einer völlig neuen Welt. Wo die göttliche Liebe ist, da ist nothwendig diese Erscheinung; denn so erscheint die erstere durch sich, ohne ein dazwischentretendes neues Princip; und wiederum, wo diese Erscheinung nicht ist, da ist auch die göttliche Liebe nicht" **). — „Die Liebe ist ewig ganz und in sich gedrungen, sagten wir; und sie hat in sich, als Liebe, ewig die Realität ganz; bloss und lediglich die Reflexion ist es, welche theilt und spaltet. Darum ist auch die Spaltung des Einen göttlichen Lebens in verschiedene Individuen keinesweges in der Liebe, sondern sie ist lediglich in der Reflexion. Das sich unmittelbar als handelnd erscheinende Individuum sonach und alle ausser ihm erscheinende Individuen sind lediglich die Erscheinung der Einen Liebe, keinesweges aber die Sache selbst. In seinem eigenen Handeln soll die Liebe erscheinen, ausserdem wäre sie nicht da: das moralische Handeln anderer aber ist nicht die unmittelbar zugängliche Erscheinung der Liebe; desselben Ermangeln beweiset gar nicht unmittelbar die Abwesenheit der Liebe; darum wird die Moralität und Religiosität anderer nicht unbedingt gewollt, sondern mit der Bescheidung in die Freiheit anderer; und die Abwesenheit dieser allgemeinen Moralität stört nicht den Frieden der durchaus auf sich selber ruhenden Liebe" †). Das lebendige Leben B ist die Liebe, d. h. das Einheits-i und der potentielle Anstoss des Individuums, oder seine Liebe ist von A und durch ki gesetzt; es kann in B + C, namentlich in c,

*) a. a. O. p. 543.

**) a. a. O. p. 544.

†) a. a. O. p. 545.

nichts gesetzt werden, was nicht in A und durch A wäre, selbst der potentielle Anstoss des Individuums, seine Liebe, ist eine göttliche Liebe, ist A. Diese Einsicht hat Fichte, der Wissenschaftslehrer in g, und theilt sie seinen ungelehrten Zuhörern mit. In B, im Leben herrscht also die Eine gleiche Liebe; die Spaltung tritt erst in C ein, und zwar durch die Reflexion in h. Wenn die Reflexion in h aber, und die dadurch bewirkte Spaltung, eintritt, und von h das e gesetzt wird, so erscheint in dem Leben B die Liebe i, und zwar als ein Handeln, d. h. als ein Bestimmen des e durch i. Aber in diesem Handeln des i gegen e ist e nicht als ein wirklich Widerstand leistender Gegenstand gesetzt, sondern als ein vom i stets aufgehobener Gegenstand; d. h. B ist als A gesetzt, in welchem der Gegensatz von k und d stets aufgehoben ist. — Im Leben B, — in welchem i den Gegensatz des e stets aufhebt, so dass es A ist, — giebt es daher eine Spaltung des Einen göttlichen Lebens in verschiedene Individuen gar nicht, sondern die Spaltung tritt erst in C ein durch die Reflexion in h, welche Individuen setzt, welche in f erkennen, und solche, welche in g erkennen. Das als B bestimmte, also handelnde, Individuum ist nur die Erscheinung der Einen göttlichen Liebe, d. h. des Einheits-i und des potentiellen Anstosses des Individuums, welches, da es aus A stammt, das e beständig aufhebt, und sich als A setzt. Das Handeln des Individuums, sein B, ist aber nur das Handeln eines einzelnen Individuums, weil zu jedem B nothwendig ein C gehört, denn i geht nothwendig nach C vor; in C tritt aber die Spaltung der Individuen ein; auf das Handeln anderer Individuen kann daher das Handeln des einzelnen Individuums nicht einwirken. Jedes einzelne Individuum handelt daher zunächst nur für sich moralisch, seinem i gemäss; handeln andere Individuen nicht, wie das eine, der moralischen Weltansicht in i gemäss, so stört dies das einzelne Individuum nicht, welches seinem i gemäss handelt.

6. Wenngleich aber jedes einzelne Individuum nur für sich moralisch handelt, so reicht seine Moralität doch weiter. „Die Moralität und Religiosität des ganzen übrigen Geisterreiches hängt mit dem Handeln jedes besonderen Individuums zu-

sammen, wie zu bewirkendes mit seiner Ursache. Der moralische Religiöse will Moralität und Religion allgemein verbreiten. Die Absonderung aber zwischen seiner und der anderen Religiosität ist lediglich eine Absonderung in der Reflexion. Seine Affection durch den Erfolg oder Nichterfolg muss daher nach dem Gesetze der Reflexion erfolgen. Aber der eigenthümliche Affect der Reflexion ist Billigung oder Missbilligung". Denn „einen Affect führt die Reflexion auf die Moralität anderer bei sich; denn diese Reflexion ist die allerhöchste für den Religiösen und die eigentliche Wurzel der ganzen, mit Affect zu umfassenden Welt ausser ihm, welche letztere für ihn rein und lediglich eine Geisterwelt ist" *). In dem Individuum B + C hatte Fichte aus der Spaltung, welche in C eintrat, eine Verschiedenheit der Individuen deducirt; jetzt deducirt er aus B die Nothwendigkeit, diese Verschiedenheit aufzuheben. Wenn in C noch die Differenz von f und g besteht, so findet auch in B die Differenz von i und e statt. Nun aber sollte in dem von der göttlichen Liebe erfüllten Individuum der Gegensatz von i und e aufgehoben sein, es sollte wie A sein; darum strebt dieses Individuum den in C gesetzten Gegensatz der Individuen aufzuheben und zwar dadurch, dass es sein dem A identisches i allgemein verbreitet. Das einzelne Individuum strebt also mit seinem i gegen der anderen Individuen e, welches von h gesetzt ist, das eben die Verschiedenheit der Individuen setzt. Indem das einzelne Individuum mit seinem i gegen das e der anderen Individuen strebt, erfährt es einen Widerstand, es wird afficirt. Weicht das e der anderen Individuen vor seinem i zurück, so tritt der Affect der Billigung ein, leistet es ihm Widerstand, so tritt der der Missbilligung ein. Da nun aller Widerstand von dem durch die Reflexion in h gesetzten e herstammt, so ist jeder Affect ein Affect der Reflexion. Da aber für das einzelne, — von dem göttlichen Leben i, welches dem A identisch ist, — erfüllte Individuum der Gegensatz von i und e aufgehoben ist, da es wie A ist: so ist das Streben seines i gegen das e anderer Individuen auch ein solches, wie es in A ist, wo der Gegensatz

*) a. a. O. p. 545. 546.

von k und d beständig aufgehoben ist. Da aber das mit i gegen e strebende Individuum doch den Gegensatz von i und e empfindet, aber ihn empfindet, wie er in A ist, so ist mit seinem, dem k identischen i auch d, die Seligkeit, verbunden. Da also das mit i strebende Individuum strebt, wie A, welches von A durch kighfed nach A zurückkehrt, so bewegt er sich in einer Geisterwelt oder in A.

7. „Das soeben Gesagte liefert uns die Principien, um die Gesinnung des Religiösen gegen andere, oder dasjenige, was man seine Menschenliebe nennen würde, tiefer zu charakterisiren“.

„Den religiösen Menschen kümmert nicht die sinnliche Glückseligkeit des Menschengeschlechts, und er will kein Glück für dasselbe, ausser in den Wegen der göttlichen Ordnung“. „So wie Gott will, dass keiner Friede und Ruhe finde, ausser bei ihm, und dass jeder bis zur Vernichtung seiner selbst und der Einkehrung in Gott, immerfort geplagt und genagt sei: so will es auch der Gott ergebene Mensch. Wiederfindend ihr Sein in Gott, wird er ihr Sein lieben; ihr Sein ausser Gott hasset er innig, und dies ist eben seine Liebe zu ihrem eigentlichen Sein, dass er ihr beschränkendes Sein hasset“ *).

„Sehend auf das, was die Menschen sein könnten, ist sein herrschender Affect eine heilige Indignation über ihr unwürdiges und ehrloses Dasein: sehend darauf, dass sie im tiefsten Grunde doch alle ihr Göttliches tragen, nur dass es in ihnen nicht bis zur Erscheinung hindurchdringt; betrachtend, dass sie durch alles, was man ihnen verargt, doch sich selbst den allergrössten Schmerz zufügen, und dass dasjenige, was man geneigt ist, ihre Bosheit zu nennen, doch nur der Ausbruch ihres eigenen tiefen Elendes ist; bedenkend, dass sie nur ihre Hand ausstrecken dürften nach dem immerfort sie umgebenden Guten, um im Augenblicke würdig und selig zu sein, überfällt ihn die innigste Wehmuth und der tiefste Jammer“ **).

„Endlich, ganz entschieden, unveränderlich und ewig sich gleich bleibend, offenbaret im Religiösen die Liebe zu seinem Geschlechte sich dadurch, dass er schlechthin nie und

*) a. a. O. p. 546. **) a. a. O. p. 547.

unter keiner Bedingung es aufgiebt, an ihrer Veredlung zu arbeiten, und, was daraus folgt, schlechthin nie und unter keiner Bedingung die Hoffnung von ihnen aufgiebt. Sein Handeln ist ja die nothwendige Erscheinung seiner Liebe; wiederum aber geht sein Handeln nothwendig nach aussen und setzt ein Aussen für ihn, und setzt seinen Gedanken, dass in diesem Aussen etwas wirklich werden solle. So oft er auch abgewiesen werde von aussen, ohne den gehofften Erfolg, wird er in sich selbst zurückgetrieben, schöpfend aus der in ihm ewig fortfliessenden Quelle der Liebe neue Lust und Liebe, und neue Mittel; und wird fortgetrieben von ihr zu einem neuen Versuche, und wenn auch dieser misslänge, abermals zu einem neuen; jedesmal voraussetzend, was bisher nicht gelungen sei, könne diesmal gelingen, oder auch das nächstemal, oder doch irgend einmal, und falls auch ihm überhaupt nicht, doch etwa, durch seine Beihülfe und zufolge seiner Vorarbeiten, einem folgenden Arbeiter. So wird ihm die Liebe eine ewig fortrinnende Quelle von Glauben und Hoffnung; nicht an Gott oder auf Gott: denn Gott hat er allgegenwärtig in sich lebend, und er braucht nicht erst an ihn zu glauben, und Gott giebt sich ihm ewig fort ganz, so wie er ist; und er hat darum nichts von ihm zu hoffen, sondern von Glauben an Menschen und Hoffnung auf Menschen. Dieser unerschütterliche Glaube nun, und diese nie ermüdende Hoffnung ist es, durch welche er sich über alle die Indignation oder den Jammer, mit denen die Betrachtung der Wirklichkeit ihn erfüllen mag, hinwegsetzen kann, sobald er will, und den sichersten Frieden und die unzerstörbarste Ruhe einladen kann in seine Brust, sobald er ihrer begehrt. Blicke er hinaus über die Gegenwart in die Zukunft! und er hat ja für diesen Blick die ganze Unendlichkeit vor sich, und kann Jahrtausende über Jahrtausende, die ihm nichts kosten, daran setzen, so viele er will. Endlich — und wo ist denn das Ende? — endlich muss doch alles einlaufen in den sicheren Hafen der ewigen Ruhe und Seligkeit; endlich einmal muss doch heraustreten das göttliche Reich, und seine Gewalt und seine Kraft und seine Herrlichkeit. — Und so hätten wir denn die Grundzüge zu dem Gemälde des seligen Lebens, soweit ein solches Gemälde möglich ist, in einen

Punct vereinigt. Die Seligkeit selbst besteht in der Liebe und in der ewigen Befriedigung der Liebe, und ist der Reflexion unzugänglich: der Begriff kann dieselbe nur negativ ausdrücken, so auch unsere Beschreibung, die in Begriffen einhergeht" *).

Die Gedankenbewegung ist hier ganz dieselbe, wie im vorhergehenden §. Das Individuum wird von dem Sittlichkeitsprincipe i so bestimmt, wie dieses in A ist; es strebt mit der gewissen Zuversicht gegen alles e anderer Individuen, dass in ihnen der Gegensatz von i und e werde aufgehoben werden, wie er in dem strebenden Individuum aufgehoben ist, indem dieses sich als A setzt, und dadurch nicht nur vom Sittlichkeitsprincipe k erfüllt ist, sondern auch der Seligkeit d theilhaftig wird.

8. Wir sind hier am Ende von Fichte's zweiter philosophischer Periode angekommen. Das, was in ihm vorherrschend ist, ist sein Sittlichkeitsprincip i. Zwar endet er mit der religiösen Weltansicht in f, aber er hat ausdrücklich bestimmt, dass nicht die Erkenntniss in f das Wesentliche im Religiösen ist, sondern seine Moralität in i. Er bestimmt den Religiösen als ein Individuum, welches zwar in f erkennt, aber von i beherrscht wird. Die Bestimmung, — mit welcher er seine erste philosophische Periode endete: Moralität und Religion sind durchaus Eins, — hat hier die Veränderung erfahren, dass die Moralität vorwiegt. Dass Fichte nicht mit der sittlichen Weltansicht in i endet, sondern zu ihr noch die religiöse in f hinzufügt, hat seinen Grund darin, dass er noch von philosophischen Voraussetzungen beherrscht wird. Der Philosoph muss stets feste, bestimmte Begriffe haben, von denen er ausgeht: ein über die Bestimmtheit jedes Begriffes Ueberschiessendes, was in keinem Begriffe aufgeht, aber in jedem lebendigen Individuum seine Begriffe begleitet, und auf seine Handlungen einwirkt, kennt er nicht. Zwar bestimmt er sein reines gegensatzloses i als ein im Individuum wirkendes, begrifflich Nicht-formulirtes, und setzt erst in C die begriffliche Bestimmtheit; aber dieses i als das über die Bestimmtheit des Begriffes Ueberschies-

*) a. a. O. p. 548. 549.

sende zu fassen, vermag er noch nicht. Da er dies aber noch nicht vermag, so weiss er auch das Nationale noch nicht zu erfassen, denn jenes Ueberschiessende rührt eben von der Nationalität des Individuums her. Da er aber das Nationale noch nicht zu erfassen weiss, so muss er jenes begrifflich noch Nicht-formulirte i sogleich philosophisch formuliren, und diese philosophische Formulirung des i erfolgt in C: in f wird der Gott begrifflich gedacht, welcher in i als begriffsloses Sittlichkeitsprincip wirkt. Demnach giebt Fichte dadurch, dass er mit der religiösen Weltansicht in f endet, den Beweis, dass er noch Philosoph ist, und unfähig das in ihm unmittelbar wirkende Princip, d. h. seine deutsche Nationalität, sprachlich zu bezeichnen, und zwar durch Begriffe, welche nicht das in C erkannte i sind, sondern über das Begriffs-Schema hinausgehen und in demselben keinen Platz finden.

9. Aber da Fichte das Wirken des Sittlichkeitsprincipes in i als die Hauptsache im Religiösen bestimmt hat, und die begriffliche Erkenntniss desselben in f nur als etwas Accessorisches hinzufügt: so folgt, dass ein, nach seiner Bestimmung, begrifflich noch Nicht-formulirtes, ein Unmittelbares, in ihm herrscht; und da er in Wirklichkeit ein organisches Glied des deutschen Volkes ist: so erhellt, dass sein deutscher Volksgeist in ihm kräftig arbeitet. Dass dieser in Fichte arbeitet, zeigt sich aber darin, dass er am Ende seiner Vorlesungen seine Sehnsucht nach einer innigen Vereinigung mit seinen Zuhörern ausspricht, dass er sie zu Werken der Liebe und einer praktischen Bethätigung ihrer liebenden Gesinnung auffordert, dass er endlich, indem er dies ausspricht, innerlich warm wird, das absolute, philosophische Vertrauen zur Kraft der Begriffe aufgiebt, sich an die Gesinnung und das unmittelbare Gefühl wendet, und einen entschiedenen Charakter über alle Wissenschaft erhebt. So war Fichte innerlich vorbereitet, als er den Einfluss erfuhr, welchen die weltgeschichtlichen Ereignisse des Jahres 1806 verursachten.

Aber obgleich damals, als Fichte seine Anweisung zum seligen Leben schrieb, sein deutscher Volksgeist gewaltig in

ihm arbeitete, so erscheint die ganze innere Bewegung doch noch als eine philosophische; darum müssen die Erscheinungen derselben auch noch philosophisch gedeutet werden. Die praktische Wirksamkeit folgt aus dem Streben des Sittlichkeitsprincipes i gegen alles, was nicht es selbst ist, gegen e. Jenes innerliche Erwarmen in Fichte folgt daraus, dass in ihm i, das Sittlichkeitsprincip, herrschte, und dieses als ein begrifflich Nicht-formulirtes bestimmt war. Jene Sehnsucht nach einer innigen Vereinigung mit seinen Zuhörern folgt daraus, dass das Sittlichkeitsprincip i alle Menschen, alle B + C, zur Einheit in Gott, oder in A, erheben soll. Nur stand die letztere Bestimmung wieder damit im Widerspruch, dass die Individuen, gegen welche er innerlich erwarmte, und mit denen er vereinigt zu sein wünschte, seine gegenwärtigen Zuhörer waren; so dass die erstrebte Vereinigung nicht eine jenseitige sein konnte, sondern eine disseitige, eine Volkseinheit, sein musste.

Fichte sagt: „Mein Wunsch war, mich Ihnen so innig als möglich mitzutheilen, Sie zu durchdringen, und von Ihnen, meinem Sinne nach, durchdrungen zu werden“ *). „Unser Zweck bei den gegenwärtigen Vorlesungen war zu allernächst nicht wissenschaftlich, ohnerachtet nebenbei mancherlei Rücksichten auf mir bekannte wissenschaftliche Bedürfnisse meiner Zuhörer genommen wurden; sondern er war praktisch. Wir müssen daher heute, am Beschlusse stehend, allerdings bekennen, dass wir nichts dagegen haben dürften, falls jemand voraussetzte, dass es uns mit dem in diesen Vorlesungen Vorgetragenen ganzer und völliger Ernst gewesen sei, dass die aufgestellten Grundsätze bei uns auch mit vom Leben ausgegangen seien und in dasselbige zurückgriffen, dass wir allerdings gewünscht hätten, dass sie auch auf die Liebe und das Leben unserer Zuhörer einfliessen möchten; und dass wir erst in dem Falle, dass dieses wirklich geschehen, unseren Zweck für vollkommen erreicht halten und glauben würden, dass die Mittheilung so innig gewesen sei, wie sie sein sollte“ **). Um diese Gedanken aber in das Leben einzuführen, dazu bedarf es eines entschiedenen Cha-

*) a. a. O. p. 551.

**) a. a. O. p. 553.

rakters: „Die Festigkeit des Charakters dürfte zuletzt noch mehr werth sein, als irgend eine positive Wahrheit, und man dürfte, ohne die erstere, etwas der letzteren ähnliches wohl überhaupt nicht an sich bringen können" *).

Mit diesen sittlichen Bestrebungen steht Fichte nun ganz in seiner Zeit, er weiss es, dass sein Philosophiren, wenigstens in Beziehung auf die Form, durch seine individuellen Lebensschicksale bedingt ist, dass die Verwirklichung seines philosophischen Principes durch Erscheinungen seiner Zeit verhindert wird, dass jene erstrebte Vereinigung mit seinen Zuhörern noch nicht erfolgt ist, sondern dass eine Kluft ihn noch von ihnen trennt. Fichte weiss es, dass seine Lebensschicksale es veranlasst haben, „dass er in dieser Stadt (Berlin) populäre philosophische Vorlesungen für ein gemischtes Publicum hielt", dass diese äusseren Umstände ihn bewogen haben, „den bloss scientifischen Zweck bei Seite zu setzen, und Religion vorzutragen, weil für ein gemischtes Publicum von der Philosophie nichts allgemein interessantes und allgemein verständliches übrig bleibe, als die Religion". Fichte ahndet in der zeitlichen Folge der geschichtlichen Ereignisse einen inneren, organischen Zusammenhang, wenn er bemerkt, „dass seine Vorlesungen vom vorigen Winter nur eine Vorbereitung für die gegenwärtigen seien" **).

„Der eigentliche und wahre Zweck dieser Vorträge ist, religiöse Gesinnung zu wecken" ***). Aber der Erreichung dieses Zweckes stellen sich Hindernisse des Zeitalters entgegen: „Man hat in diesem unserem Zeitalter auf Mangel an Innigkeit, als auf die eigentliche Regel, von der das Gegentheil nur die Ausnahme ist, zu rechnen" †). Die Gründe davon setzt er einmal in die „kalte und indifferente Beschauung des Lebens durch den blossen Verstand", sodann in „die herrschende Maxime seines Zeitalters, keine Partei nehmen zu wollen, und sich nicht zu entscheiden, für oder wider", deren Grund er in dem „absoluten Mangel an Liebe" ††) findet.

---

*) a. a. O. p. 565.

**) a. a. O. p. 560. 561.

***) a. a. O. p. 561.

†) a. a. O. p. 552.

††) a. a. O. p. 553.

Diesen Mangel an Liebe sucht er aber aufzuheben, und in allen Menschen das gleiche Sittlichkeitsprincip zur Herrschaft zu bringen; der Gegensatz zwischen Gelehrten und Ungelehrten bleibt ihm jedoch. „Selbst bei der klarsten Darstellung der Begriffe, und bei sehr richtiger Erfassung dieser Begriffe durch den Zuhörer, kann immer noch eine grosse Kluft befestigt bleiben zwischen dem Geber und dem Empfänger, und es kann der Mittheilung an ihrer möglichen Innigkeit gar vieles abgehen“ *).

10. So weit kommt Fichte am Ende seiner zweiten philosophischen Periode. Er zieht sich ganz in sein Inneres zurück, lässt seinen angeborenen Volksgeist in sich walten; fasst ihn jedoch philosophisch als das Herrschen des Sittlichkeitsprincipes. Diese Vertiefung Fichte's in das Sittlichkeitsprincip bereitet das Hervorbrechen deutsch-nationaler Gesinnung in ihm vor, sie hat aber auch eine schärfere Bestimmung seines philosophischen Begriffssystemes bewirkt. Indem Fichte sich in die Tiefe seines Sittlichkeitsprincipes versenkt, vollendet er die Bewegung, welche seine ganze zweite philosophische Periode beherrscht hat. Als er 1798 des Atheismus angeklagt worden war, war er von dem Sittlichkeitsprincipe erfüllt. Dies Princip erhielt durch jene Anklage für ihn eine geschichtliche Bedeutung, da es seine Handlungsweise im Leben bestimmte, und gab seinem Geiste die Richtung, welche durch seine ganze zweite Periode hindurchgeht. Diese sittliche Richtung Fichte's in seiner zweiten Periode hat nun aber auch zweitens eine schärfere Begriffsbestimmung der philosophischen Tradition bewirkt, indem sie die ursprüngliche, schöpferische Kraft des deutschen Mannes unter der philosophischen Bestimmung, dass dies Sittlichkeitsprincip als ein begrifflich Nicht-formulirtes im Individuum herrschen solle, frei walten liess.

Die Herrschaft des so bestimmten Sittlichkeitsprincipes zeigt sich bei Fichte, in seiner zweiten philosophischen Periode in einer beständigen Productivität. Jede neue Ent-

*) a. a. O. p. 551.

deckung im Reiche der Begriffe wird die Grundlage zu anderen höheren Entdeckungen. Die schärferen Bestimmungen philosophischer Begriffe, zu denen Fichte in seiner zweiten philosophischen Periode gelangt ist, sind an den betreffenden Stellen bereits angemerkt werden, es bleibt daher nur noch übrig das Ganze übersichtlich zusammenzufassen.

Wir haben Fichte's philosophische Begriffsbestimmungen auf sein Schema zurückgeführt, daher weisen wir an ihm den Fortschritt nach. Fichte versenkt sich in das Sittlichkeitsprincip, d. h. er bestimmt i im Schema näher. In seiner ersten Periode unterschied er in B nur i und e, und liess alle philosophischen Begriffsbestimmungen in B durch Verbindungen des i mit e entstehen; i war immer nur das von A nach C gehende Streben. In seiner zweiten Periode ist es ganz anders. Schon beim Ausgange aus der ersten Periode wird nach i ein potentieller Anstoss verlegt; demnächst wird ein reines gegensatzloses i von seinem potentiellen Anstosse unterschieden; sodann wird das reine gegensatzlose i mit dem potentiellen Anstosse zum Einheits-i verbunden; und endlich wird in der Anweisung zum seligen Leben zu dem Einheits-i noch ein potentieller Anstoss des Individuums hinzugefügt, so dass in i vier Begriffsetagen über einander stehen. Dass diese Aufschichtung philosophischer Begriffe über einander der Keim zu Hegel's philosophischer Begriffspyramide geworden ist, braucht kaum angemerkt zu werden, denn es liegt auf der Hand.

Mit dieser schärferen Bestimmung des i ist aber ein anderer Fortschritt verbunden. In der W. L. von 1801, welche gerade auf der Grenzscheide von Fichte's erster und zweiter Periode steht, entdeckt er zuerst, dass sein philosophisches Schema eine Fünffachheit von Standpuncten bedingt. In seiner zweiten Periode bestimmt er diese näher. Je schärfer er i bestimmt, desto schärfer fasst er auch e, h, f, g; und wie die Bestimmung, dass in i ein Einheits-i steht, welches den Gegensatz des reinen gegensatzlosen i und seines potentiellen Anstosses in sich enthält, ihn in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters dahin führt, den Gegensatz hellenischer und römischer Weltanschauung, der Sittlichkeit und

des Rechtes, näher zu bestimmen, ist oben entwickelt worden. In der W. L. von 1804 hat es Fichte zwar vorzugsweise mit dem Gegensatze des Ungelehrten und des Gelehrten, des ihef und des ihg zu thun, allein er lässt sich doch auch auf eine Construction der fünf Standpuncte ein. Da er sie ganz abstract, ohne alle concrete Erfüllung construirt, so bestimmt er ihr Verhältniss richtig, d. h. so wie es die Natur des Schema und das Gesetz des Syllogismus fordert, denn dies ist für den Philosophen das absolute Gesetz. Das Verhältniss der fünf Standpuncte ist: e, h, i, f, g. Denn in dem Individuum B + C ist e das principiell von A verschiedene Moment. Nur dadurch, dass in B + C das e Moment ist, ist B + C, ist etwas ausserhalb A; darum ist e der erste Standpunct. Ferner, das feste, stehende e wird durch h bedingt, denn in h erfolgt der Anstoss des kih; in h erfolgt das Hinschauen des e; da also h das e bedingt, so muss h der zweite Standpunct sein. Das h wird dadurch, dass i nach C vorgeht, und in h den Anstoss erfährt; das i ist also die Bedingung des h und darum der dritte Standpunct. Sobald aber der dritte Standpunct in i gesetzt wird, ist B vollständig gesetzt, denn es ist e und i gesetzt. Nun aber ist B die Bedingung des C; B ist ferner als Zweiheit, als i und e, bestimmt: folglich muss auch in C die Zweiheit f und g eintreten. Unter den beiden Standpuncten in f und g muss aber f dem g vorangehen; denn g ist der Standpunct der Wissenschaftslehre, d. h. der höchste, welcher den Standpunct in f voraussetzt: folglich ist f der vierte und g der fünfte Standpunct. Diese Ordnung der Standpuncte: e, h, i, f, g ist nach dem logischen Gesetze, welches von dem Begründeten zu seinem Grunde aufsteigt, in dem Schema durchaus nothwendig. — Allein nur in der philosophischen Abstraction fasst Fichte das Verhältniss der fünf Standpuncte also; sobald er die Standpuncte mit concretem Inhalte erfüllt, entgeht ihm dieses logische Verhältniss, weil ein anderer Bestimmungsgrund in ihm mächtiger wird. In den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters erfüllt er sie mit concretem Inhalte, es sind die fünf Zeitalter, aus denen die Weltgeschichte besteht; ihr Verhältniss aber ist: e, f, h, i, g. Der Grund davon liegt in dem ihn beherrschenden sitt-

lichen Interesse. In der W. L. von 1804 war sein Hauptbestreben gewesen, den Gegensatz des Ungelehrten und des Gelehrten zu bestimmen. Den Ungelehrten hatte er als ihef, den Gelehrten als ihg bestimmt. In den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters führt er diesen Gegensatz auf den Gegensatz römischer und hellenischer Weltanschauung zurück. Die Standpuncte e, f, h wirft er auf die Seite der römischen Weltanschauung; darum muss er die Standpuncte i und g auf die andere Seite werfen. Somit muss e der erste, h der dritte, f also der zweite Standpunct werden; worauf i als der vierte und g als der fünfte Standpunct folgt. — Das logisch richtige Verhältniss der fünf Standpuncte: e, h, i, f, g wird aber in der Anweisung zum seligen Leben wieder hergestellt, und zwar mit concreter Erfüllung, indem sie von den fünf Weltansichten eingenommen werden. Fichte hat hier den Gegensatz römischer und hellenischer Weltanschauung, des Rechtes und der Sittlichkeit in sich überwunden; die sittliche, hellenische, Weltanschauung hat das Uebergewicht erhalten. In der Bestimmung des Wesens des Gelehrten hat er die Forderung an den Gelehrten gestellt, die sittliche Weltanschauung in das Leben seines Zeitalters einzuführen. Als er an die Anweisung zum seligen Leben kam, hatte die sittliche Weltanschauung in seinem Zeitalter schon festen Boden gefasst, es wurden daher, aus den fünf verschiedenen Zeitaltern nach einander, fünf verschiedene Weltansichten neben einander. In diesem Nebeneinander der fünf Weltansichten trat dann ihr logisches Verhältniss wieder ein.

Mit der schärferen Bestimmung des Sittlichkeitsprincipes in i, und des Verhältnisses der fünf Standpuncte zu einander ist endlich noch ein dritter Fortschritt Fichte's verbunden. Fichte führt in der Anweisung zum seligen Leben alle Gegensätze des Schema auf den einfachen Gegensatz des Sein und seiner Form, des A und h, zurück; und damit macht er, als Sprachbildner, einen Fortschritt. In seiner ersten Periode hat er den Syllogismus auf den Satz reducirt. Der Satz besteht aber aus den drei Elementen: Subject, Copula und Prädicat. Fichte fasst diese drei Elemente philosophisch als das absolute, als das praktische und als das theoretische

Ich, und bestimmt sowohl ihr Verhältniss zu einander, als auch ihre einzelnen Momente näher. In den geschichtlichen Flexionssprachen bildet nun jedes Element des Satzes ein Ganzes, das flectirte Wort. Jedes flectirte Wort hat aber wieder den Gegensatz der Wurzel und der Flexion an sich, wovon jene ein sinnlich wahrnehmbares Ding, diese seine Kategorie bezeichnet. Ihr Gegensatz beruht wieder auf einem Gegensatze, welcher in dem lebendigen Individuum seinen Grund hat, auf dem Gegensatze des in den Hemisphären des grossen Gehirns wirkenden Principes und desjenigen, welches in der *Medulla oblongata* wirkt. Dieser einfache Gegensatz liegt allen Flexionssprachen zum Grunde. Er steckt im flectirten Worte, wie in dem aus flectirten Worten aufgebauten Satze, und kehrt in allen sprachlichen Gebilden wieder, mögen sie nun der Poesie oder einer philosophisch zugespitzten Prosa angehören. Diesen Gegensatz macht sich Fichte klar, indem er sein ganzes Satz-Schema auf den einfachen Gegensatz des Seins und seiner Form, des A und des h, zurückführt. — Durch diese sprachliche Entdeckung hat Fichte aber zugleich die Grundlage gefunden, auf welcher sein philosophischer Nachfolger, Hegel, seine philosophische Begriffspyramide aufbaut. Die Begriffe des Seins und des Nichtseins legt Hegel in den Grund, verbindet diese durch den Kitt des Werdens, und baut dann nach diesem Satz-Schema einen Begriff über den anderen, bis er uns bei dem letzten Begriffe, bei der absoluten Idee, versichert, sie sei wieder der Anfang, und das Syllogismenspiel könne wieder von vorne anfangen.

VI. Der Widerspruch im Philosophen selbst.

1. Wir sind den philosophischen Entwickelungen Fichte's bis hierher gefolgt. Freilich haben wir in der ganzen Untersuchung unseren Unglauben an die Absolutheit seiner philosophischen Bestimmungen keinen Augenblick verhehlt, aber wir haben uns auf den Standpunct des Philosophen gestellt,

sind seinen Deductionen gefolgt, und haben sie auf sein Schema zurückgeführt. Wir haben mit Fichte philosophirt. Zwar haben wir auch Andeutungen des in ihm sich regenden deutschen Volksgeistes, und des herannahenden Hervorbrechens desselben angemerkt; aber ein nichtphilosophisches Element haben wir in Fichte's Bewusstsein noch nicht nachgewiesen. Wir haben wohl nachgewiesen, warum Fichte nach den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters das Wesen des Gelehrten behandelt, und demnächst die Anweisung zum seligen Leben schreibt; wir haben dies aus Fichte's deutsch-nationaler Individualität hergeleitet: aber damit haben wir Erscheinungen begründet, an deren Begründung der Philosoph garnicht denkt, deren Gründe in das Bewusstsein des Philosophen garnicht eintreten. Dem Bewusstsein des Philosophen sind nur philosophische Begriffe gegenwärtig. Diese haben wir auf sein Schema reducirt, wir kennen daher, indem wir mit Fichte philosophiren, in ihm kein anderes Princip, als das Schema des Satzes, oder die Vernunft.

2. Wir, die wir mit den Errungenschaften der historischen Empirie ausgerüstet sind, haben allerdings noch etwas anderes in Fichte's Schriften entdeckt, das Wirken seiner deutschen Individualität, denn durch die historische Empirie wussten wir, dass das Leben des einzelnen Individuums, wie der geschichtlichen Völker durch göttliche Gesetze bedingt ist, dass es ihnen gemäss verläuft, und dass die dadurch erzeugte Geschichte ein organisches Ganze ist, in dessen Gebilden wir geschichtliche Gesetze erkennen, welche von den logischen der Philosophen durchaus verschieden sind. Von diesen Voraussetzungen, welche wir der historischen Empirie verdanken, sind wir ausgegangen. Darum haben wir seine Schriften in ihrer zeitlichen Folge gelesen, darum haben wir das geschichtliche Factum, dass er eine Schrift nach der anderen verfasst, begründet; darum haben wir es aus seiner deutschen Individualität hergeleitet, weil wir wussten, dass sie in ihm wirke und 1807 in ihm so hervorgebrochen sei, dass er selbst ein klares Bewusstsein derselben erlangte. Wir haben diese Voraussetzungen gemacht, weil wir auf den Schultern der

historischen Empirie stehen, welche sich bei uns seit Niebuhr entwickelt hat, und diese, wenn wir ihre Resultate zu einem Ganzen combiniren, uns diese Einsicht in die Oekonomie der Weltgeschichte gewährt. Wir stehen einmal auf diesem geschichtlichen Boden, und weil wir auf ihm stehen, sind wir von ihm ausgegangen. Darum ist unser Ausgangspunct aber auch ein ganz anderer, als der Fichte's, welcher bis zum Jahre 1807 des festen Glaubens war, dass in ihm kein anderes Princip, als die Vernunft oder das Gesetz des Satzes, herrsche, und zwar als ein absolutes. Ihm konnte es daher garnicht einfallen, zu fragen, warum er nach einer bestimmten Schrift gerade diese bestimmte andere verfasste. Er bildete sich ein, seine Handlungen würden allein durch seine Vernunft bestimmt, und jede seiner Handlungen sei das Product eines ursprünglichen Urtheils seiner Vernunft, er schreibe ein bestimmtes Buch, weil es ihm einfalle, dieses Buch zu schreiben; Er sei der alleinige, letzte Grund desselben, obwohl er in der Sprache seines Volkes, welche er nicht gemacht hat, denkt und schreibt, obwohl er unter Umständen handelt, welche er nicht gemacht hat. Wenn wir den letzten Bestimmungsgrund von Fichte's Handlungen aus seiner deutsch-nationalen Gesinnung hergeleitet haben, so sind wir auf einen Grund zurückgegangen, von welchem der Philosoph garnichts weiss, denn der Philosoph kennt keine volksthümlich bestimmten Individuen, er kennt keine Völker, sondern er begabt alle Menschen mit einer allgemeinen, gleichen, einfachen Vernunft. Als wir also z. B. die Gründe ermittelten, warum Fichte 1805 über das Wesen des Gelehrten und 1806 die Anweisung zum seligen Leben schrieb, und diese Gründe aus seiner deutsch-nationalen Individualität herleiteten, thaten wir etwas, was Fichte garnicht verstand, noch als Philosoph verstehen konnte. — Wir haben aus seinen Schriften hier etwas herausgelesen, wovon er nichts wusste. Dies haben wir auch nicht auf sein philosophisches Princip, auf sein Satz-Schema, zurückgeführt, weil es sich darauf nicht zurückführen lässt. In Fichte's Bewusstsein ist uns daher bis jetzt noch nichts vorgekommen, als was in dem philosophischen Schema eine Stelle findet. Sollten wir in der Folge Begriffe in seinem Bewusstsein finden,

welche etwas bezeichnen, was sich nicht auf sein philosophisches Schema zurückführen lässt, sondern die auf ein anderes in ihm wirkendes Princip hinweisen, so würde klar werden, dass in ihm ausser dem philosophischen Principe noch ein anderes Princip wirkt, welches von dem philosophischen verschieden ist, und unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen in seinem Bewusstsein Ausdruck gefunden hat.

3. Wir haben bisher Fichte's Schriften unter der Voraussetzung durchforscht, dass sich in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge geschichtliche Gesetze manifestiren, wir haben bisher in seinen Schriften diese Voraussetzung bestätigt gefunden, müssen daher auch von der Anweisung zum seligen Leben zu der Schrift Fichte's fortgehen, welche der Zeit nach die nächste ist. Thun wir aber dies, so stossen wir auf Bestimmungen, welche mit seinem philosophischen Principe im Widerspruch stehen. Wir stossen nämlich auf Bestimmungen, welche in dem philosophischen Begriffssysteme keine Stelle finden, sondern auf ein von dem philosophischen Principe verschiedenes Princip hinweisen. Nun liegt das Princip der Philosophie, das Satz-Schema, in Fichte; die auf ein anderes Princip hinweisenden Bestimmungen stammen ebenfalls aus ihm: wir müssen daher schliessen, dass in Fichte ausser dem Principe der Philosophie noch ein anderes Princip wirksam gewesen ist, und da Fichte ein lebendiger Organismus ist, viel früher in ihm gewirkt hat, als es in ihm hervorgebrochen ist. — Bei unserer bisherigen Untersuchung haben wir uns auf den Standpunct des Philosophen gestellt, haben alles, dessen er sich bewusst geworden ist, auf sein Satz-Schema zurückgeführt, aber finden wir Bestimmungen, welche auf ein anderes in ihm wirkendes Princip hinweisen, so müssen wir auf seine lebendige Individualität zurückgehen, um die Frage zu lösen: wie kommt es, dass Fichte, welcher bis 1807 niemals an der Absolutheit seiner philosophischen Kategorien gezweifelt hatte, unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen, Begriffsbestimmungen aufstellt, welche in seinem philosophischen Begriffssysteme keinen Platz finden.

4. Folgen wir also, in dem Studium von Fichte's Werken, der zeitlichen Folge, so stossen wir in seinen Reden an die deutsche Nation, welche er nach der Anweisung zum seligen Leben im Winter von 1807—1808 gehalten hat, auf folgende Stelle: „Als eine Fortsetzung der Vorlesungen, die ich im Winter vor drei Jahren allhier an derselben Stätte gehalten, und welche unter dem Titel: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, gedruckt sind, habe ich die Reden, die ich hiermit beginne, angekündigt. Ich hatte in jenen Vorlesungen gezeigt, dass unsere Zeit in dem dritten Hauptabschnitte der gesammten Weltzeit stehe, welcher Abschnitt den blossen sinnlichen Eigennutz zum Antriebe aller seiner lebendigen Regungen und Bewegungen habe; dass diese Zeit in der einzigen Möglichkeit des genannten Antriebes sich selbst auch vollkommen verstehe und begreife; und dass sie durch diese klare Einsicht ihres Wesens in diesem ihrem lebendigen Wesen tief begründet und unerschütterlich befestigt werde.

Mit uns gehet, mehr als mit irgend einem Zeitalter, seitdem es eine Weltgeschichte gab, die Zeit Riesenschritte. Innerhalb der drei Jahre, welche seit dieser meiner Deutung des laufenden Zeitabschnittes verflossen sind, ist irgendwo dieser Abschnitt vollkommen abgelaufen und beschlossen. Irgendwo hat die Selbstsucht durch ihre vollständige Entwickelung sich selbst vernichtet, indem sie darüber ihr Selbst und dessen Selbständigkeit verloren; und ihr, da sie gutwillig keinen anderen Zweck, denn sich selbst, sich setzen wollte, durch äusserliche Gewalt ein solcher anderer und fremder Zweck aufgedrungen worden. Wer es einmal unternommen hat, seine Zeit zu deuten, der muss mit seiner Deutung auch ihren Fortgang begleiten, falls sie einen solchen Fortgang gewinnt; und so wird es mir denn zur Pflicht, vor demselben Publicum, vor welchem ich etwas als Gegenwart bezeichnete, dasselbe als vergangen anzuerkennen, nachdem es aufgehört hat, die Gegenwart zu sein.

Was seine Selbständigkeit verloren hat, hat zugleich verloren das Vermögen einzugreifen in den Zeitfluss, und den Inhalt desselben frei zu bestimmen; es wird ihm, wenn es in

diesem Zustande verharret, seine Zeit, und es selber mit dieser seiner Zeit, abgewickelt durch die fremde Gewalt, die über sein Schicksal gebietet; es hat von nun an gar keine eigene Zeit mehr, sondern zählt seine Jahre nach den Begebenheiten und Abschnitten fremder Völkerschaften und Reiche. Es könnte sich erheben aus diesem Zustande, in welchem die ganze bisherige Welt seinem selbständigen Eingreifen entrückt ist, und in dieser ihm nur der Ruhm des Gehorchens übrig bleibt, lediglich unter der Bedingung, dass ihm eine neue Welt aufginge, mit deren Erschaffung es einen neuen und ihm eigenen Abschnitt in der Zeit begönne, und mit ihrer Fortbildung ihn ausfüllte; doch müsste, da es einmal unterworfen ist fremder Gewalt, diese neue Welt also beschaffen sein, dass sie unvernommen bliebe jener Gewalt und ihre Eifersucht auf keine Weise erregte, ja, dass diese durch ihren eigenen Vortheil bewegt würde, der Gestaltung einer solchen kein Hinderniss in den Weg zu legen. Falls es nun eine also beschaffene Welt, als Erzeugungsmittel eines neuen Selbst und einer neuen Zeit, geben sollte für ein Geschlecht, das sein bisheriges Selbst, und seine bisherige Zeit und Welt verloren hat: so käme es einer allseitigen Deutung selbst der möglichen Zeit zu, diese also beschaffene Welt anzugeben.

Nun halte ich meines Orts dafür, dass es eine solche Welt gebe; und es ist der Zweck dieser Reden, Ihnen das Dasein und den wahren Eigenthümer derselben nachzuweisen, ein lebendiges Bild derselben vor Ihre Augen zu bringen, und die Mittel ihrer Erzeugung anzugeben. In dieser Weise demnach werden diese Reden eine Fortsetzung der ehemals gehaltenen Vorlesungen über die damals gegenwärtige Zeit sein, indem sie enthüllen werden das neue Zeitalter, das der Zerstörung des Reiches der Selbstsucht durch fremde Gewalt unmittelbar folgen kann und soll.

Bevor ich jedoch dieses Geschäft beginne, muss ich Sie ersuchen vorauszusetzen, also, dass es Ihnen niemals einfalle, und einverstanden zu sein mit mir, wo und inwiefern dies nöthig ist, über die folgenden Puncte:

1) Ich rede für Deutsche schlechtweg, von Deutschen schlechtweg, nicht anerkennend, sondern durchaus bei Seite setzend und wegwerfend alle die trennenden Unterscheidungen, welche unselige Ereignisse seit Jahrhunderten in der einen Nation gemacht haben. Sie, E. V., sind zwar meinem leiblichen Auge die ersten und unmittelbaren Stellvertreter, welche die geliebten Nationalzüge mir vergegenwärtigen, und der sichtbare Brennpunct, in welcher die Flamme meiner Rede sich entzündet; aber mein Geist versammelt den gebildeten Theil der ganzen deutschen Nation, aus allen Ländern, über welche er verbreitet ist, um sich her, bedenkt und beachtet unser aller gemeinsame Lage und Verhältnisse, und wünschet, dass ein Theil der lebendigen Kraft, mit welcher diese Reden vielleicht Sie ergreifen, auch in dem stummen Abdrucke, welcher allein unter die Augen der Abwesenden kommen wird, verbleibe und aus ihm athme und an allen Orten deutsche Gemüther zu Entschluss und That entzünde. Bloss von Deutschen und für Deutsche schlechtweg, sagte ich. Wir werden zu seiner Zeit zeigen, dass jedwede andere Einheitsbezeichnung oder Nationalband entweder niemals Wahrheit und Bedeutung hatte, oder falls es sie gehabt hätte, dass diese Vereinigungspuncte durch unsere dermalige Lage vernichtet und uns entrissen sind, und niemals wiederkehren können, und dass es lediglich der gemeinsame Grundzug der Deutschheit ist, wodurch wir den Untergang unserer Nation im Zusammenfliessen derselben mit dem Auslande abwehren, und worin wir ein auf ihm selber ruhendes und aller Abhängigkeit durchaus unfähiges Selbst wiederum gewinnen können. Es wird, so wie wir dieses letztere einsehen werden, zugleich der scheinbare Widerspruch dieser Behauptung mit anderweitigen Pflichten und für heilig gehaltenen Angelegenheiten, den vielleicht dermalen mancher fürchtet, vollkommen verschwinden.

Ich werde darum, da ich ja nur von Deutschen überhaupt rede, manches, das von den allhier versammelten nicht zunächst gilt, aussprechen als dennoch von uns geltend, so wie ich anderes, das zunächst nur von uns gilt, aussprechen werde als für alle Deutsche geltend. Ich erblicke in dem

Geiste, dessen Ausfluss diese Reden sind, die durcheinander verwachsene Einheit, in der kein Glied irgend eines anderen Gliedes Schicksal für ein ihm fremdes Schicksal hält, die da entstehen soll und muss, wenn wir nicht ganz zu Grunde gehen sollen, — ich erblicke diese Einheit schon als entstanden, vollendet und gegenwärtig dastehend.

2) Ich setze voraus solche deutsche Zuhörer, welche nicht etwa mit allem, was sie sind, rein aufgehen in dem Gefühle des Schmerzes über den erlittenen Verlust, und in diesem Schmerze sich wohlgefallen und an ihrer Untröstlichkeit sich weiden, und durch dieses Gefühl sich abzufinden gedenken mit der an sie ergehenden Aufforderung zur That; sondern solche, die selbst über diesen gerechten Schmerz zu klarer Besonnenheit und Betrachtung sich schon erhoben haben, oder wenigstens fähig sind, sich dazu zu erheben. Ich kenne jenen Schmerz, ich habe ihn gefühlt wie einer, ich ehre ihn; die Dumpfheit, welche zufrieden ist, wenn sie Speise und Trank findet und kein körperlicher Schmerz ihr zugefügt wird, und für welche Ehre, Freiheit, Selbständigkeit leere Namen sind, ist seiner unfähig; aber auch er ist lediglich dazu da, um zu Besinnung, Entschluss und That uns anzuspornen; dieses Endzwecks verfehlend, beraubt er uns der Besinnung und aller uns noch übrig gebliebenen Kräfte, und vollendet so unser Elend; indem er noch überdies, als Zeugniss von unserer Trägheit und Feigheit, den sichtbaren Beweis giebt, dass wir unser Elend verdienen. Keinesweges aber gedenke ich Sie zu erheben über diesen Schmerz durch Vertröstungen auf eine Hülfe, die von aussenher kommen solle, und durch Verweisungen auf allerlei mögliche Ereignisse und Veränderungen, die etwa die Zeit herbeiführen könne: denn, falls auch nicht diese Denkart, die lieber in der wankenden Welt der Möglichkeiten schweifen, als auf das Nothwendige sich heften mag, und die ihre Rettung lieber dem blinden Ohngefähr, als sich selber verdanken will, schon an sich von dem sträflichsten Leichtsinne und der tiefsten Verachtung seiner selbst zeugte, so wie sie es thut, so haben auch noch überdies alle Vertröstungen und Verweisungen dieser Art durchaus keine Anwendung auf

unsere Lage. Es lässt sich der strenge Beweis führen und wir werden ihn zu seiner Zeit führen, dass kein Mensch und kein Gott, und keines von allen im Gebiete der Möglichkeit liegenden Ereignissen uns helfen kann, sondern dass allein wir selber uns helfen müssen, falls uns geholfen werden soll. Vielmehr werde ich Sie zu erheben suchen über den Schmerz durch klare Einsicht in unsere Lage, in unsere noch übriggebliebene Kraft, in die Mittel unserer Rettung. Ich werde darum allerdings einen gewissen Grad der Besinnung, eine gewisse Selbständigkeit und einige Aufopferung anmuthen, und rechne darum auf Zuhörer, denen sich soviel anmuthen lässt. Uebrigens sind die Gegenstände dieser Anmuthung insgesammt leicht, und setzen kein grösseres Maass von Kraft voraus, als man, wie ich glaube, unserem Zeitalter zutrauen kann; was aber die Gefahr betrifft, so ist dabei durchaus keine.

3) Indem ich eine klare Einsicht der Deutschen, als solcher, in ihre gegenwärtige Lage hervorzubringen gedenke: setze ich voraus Zuhörer, die da geneigt sind, mit eigenen Augen die Dinge dieser Art zu sehen, keinesweges aber solche, die es bequemer finden, ein fremdes und ausländisches Sehwerkzeug, das entweder absichtlich auf Täuschung berechnet ist, oder das auch natürlich, durch seinen anderen Standpunct und durch das geringere Maass von Schärfe, niemals auf ein deutsches Auge passt, bei Betrachtung dieser Gegenstände sich unterschieben zu lassen. Ferner setze ich voraus, dass diese Zuhörer, in dieser Betrachtung mit eigenen Augen den Muth haben, redlich hinzusehen auf das, was da ist, und redlich sich zu gestehen, was sie sehen, und dass sie jene häufig sich zeigende Neigung, über die eigenen Angelegenheiten sich zu täuschen und ein weniger unerfreuliches Bild von denselben, als mit der Wahrheit bestehen kann, sich vorzuhalten, entweder schon besiegt haben, oder doch fähig sind, sie zu besiegen. Jene Neigung ist ein feiges Entfliehen vor seinen eigenen Gedanken und kindischer Sinn, der da zu glauben scheint, wenn er nur nicht sehe sein Elend, oder wenigstens sich nicht gestehe, dass er es sehe, so werde dieses Elend dadurch auch in der Wirklichkeit aufgehoben, wie es aufgehoben ist in seinem Denken. Dagegen ist es mannhafte

Kühnheit, das Uebel fest ins Auge zu fassen, es zu nöthigen, Stand zu halten, es ruhig, kalt und frei zu durchdringen und es aufzulösen in seine Bestandtheile. Auch wird man nur durch diese klare Einsicht des Uebels Meister, und geht in der Bekämpfung desselben einher mit sicherem Schritte, indem man, in jedem Theile das Ganze übersehend, immer weiss, wo man sich befinde, und durch die einmal erlangte Klarheit seiner Sache gewiss ist; dagegen der andere, ohne festen Leitfaden und ohne sichere Gewissheit, blind und träumend herumtappt" *).

„Der allgemeine Zweck dieser Reden ist, Muth und Hoffnung zu bringen in die Zerschlagenen, Freude zu verkündigen in die tiefe Trauer, über die Stunde der grössten Bedrängniss leicht und sanft hinüberzuleiten" **). Darum schliesst er: „Wäre es mir gelungen, in irgend eine Brust, die hier unter meinen Augen geschlagen hat, einen Funken zu werfen, der da fortglimme und das Leben ergreife, so ist es nicht meine Absicht, dass diese allein und einsam bleiben, sondern ich möchte, über den ganzen gemeinsamen Boden hinweg, ähnliche Gesinnungen und Entschlüsse zu ihnen sammeln und an die ihrigen anknüpfen, so dass über den vaterländischen Boden hinweg, bis an dessen ferneste Grenzen, aus diesem Mittelpuncte heraus eine einzige fortfliessende und zusammenhängende Flamme vaterländischer Denkart sich verbreite und entzünde. Nicht zum Zeitvertreibe müssiger Ohren und Augen haben sie sich diesem Zeitalter bestimmt, sondern ich will endlich einmal wissen, und jeder Gleichgesinnte soll es mit mir wissen, ob auch ausser uns etwas ist, das unserer Denkart verwandt ist. Jeder Deutsche, der noch glaubt, Glied einer Nation zu sein, der gross und edel von ihr denkt, auf sie hofft, für sie wagt, duldet und trägt, soll endlich herausgerissen werden aus der Unsicherheit seines Glaubens; er soll klar sehen, ob er recht habe oder nur ein Thor und Schwärmer sei; er soll von nun an

*) Reden an die deutsche Nation. 1807—8. Werke. Th. 7. p. 264—269.

**) a. a. O. p. 279.

entweder mit sicherem und freudigem Bewusstsein seinen Weg fortsetzen, oder mit rüstiger Entschlossenheit Verzicht thun auf ein Vaterland hienieden, und sich allein mit dem himmlischen trösten. Ihnen, nicht als diesen und diesen Personen in unserem täglichen und beschränkten Leben, sondern als Stellvertretern der Nation, und hindurch durch Ihre Gehörswerkzeuge der ganzen Nation, rufen diese Reden zu"*).

5. Nicht ohne Ueberraschung lesen wir diese Aussprüche Fichte's. Er giebt hier Bestimmungen, welche in dem philosophischen Begriffsgebäude keine Stelle finden, welche darauf hinweisen, dass in ihm ein Princip hervorgebrochen, und in sein Bewusstsein eingetreten ist, welches von dem philosophischen Principe verschieden ist.

Was ist das aber für ein Princip, welches in ihm hervorgebrochen ist? — Es ist der deutsche Volksgeist. Die höchste Bestimmung für ihn, und der Zweck all' seines Thuns ist das deutsche Volk. Fassen wir diese Bestimmung philosophisch, d. h. als einen sprachlich bestimmten, festen Begriff, und führen diesen auf Fichte's Schema zurück, so wäre A als das deutsche Volk bestimmt. Eine solche Kategorie kann aber in keinem philosophischen Begriffssysteme eine Stelle finden, denn der Philosoph setzt nach A nur abstracte Begriffe; das deutsche Volk ist aber kein abstracter Begriff, sondern eine concrete Einheit, die Gesammtheit der deutschen Volksgenossen, von denen jeder ein organisches Wesen ist. Die Wörter: Deutsches Volk, Deutschheit gelten Fichte'n hier nicht als für sich bestehende abstracte Wesen, welche ihm die Bestimmung seines Handelns geben, sondern als Merkzeichen für die lebendigen Individuen, zu welchen er redet, und mit welchen er durch die gleiche nationale Anlage verbunden ist. Er weiss es, dass das lebendige, geschichtliche Volk der Deutschen in dem sprachlich bestimmten Begriffe des Deutschen nicht aufgeht, sondern dass in der lebendigen Individualität der deutschen Volksgenossen das schöpferische Princip jenes Sprachgebildes ruhet, dass die Wörter: deutsches Volk, deutscher Volksgeist nur

*) a. a. O. p. 481. 482.

Merkzeichen für den Hörer sind, dass die schöpferische Kraft des Volkes weder in irgend einem Sprachgebilde erschöpft ist, noch in einem Gebilde der Religion, des Staates, der Kunst, sondern dass ein Ueberschiessendes über jede Bestimmtheit dieser Gebilde in den Individuen zurückbleibt, und Kraft hat, neue Gebilde hervorzubringen. Nicht Begriffe, sondern lebendige Individuen sind für Fichte Zweck, ihre deutsche Nationalität will er beleben, und von seiner eigenen deutschen, nationalen Gesinnung empfängt er seine höchste Bestimmung. Die deutsche Nationalität ist aber in keinem deutschen Volksgenossen ein sprachlich formulirter Begriff, sondern ein über jede begriffliche Bestimmtheit Ueberschiessendes, eine im lebendigen Individuum waltende organisch wirkende Kraft. Dies Princip deutscher Nationalität ist jetzt in Fichte mächtig, und kommt ihm als ein verschiedenes von dem Principe der Philosophie, von dem Schema des Satzes, zum Bewusstsein.

6. Der Philosoph ist Weltbürger, als solcher rennt er in der Welt herum, und trägt sich Hinzen und Kunzen an zur Abschliessung eines Staatsvertrages, sowie eines Symbolvertrages. Hat er einen Staatsvertrag abgeschlossen, so ist ein Staat gegründet, d. h. eine Zwangsanstalt, welche den besonderen Willen des Einzelnen absolut bestimmt und vernichtet. Hat er einen Symbolvertrag abgeschlossen, so ist eine Kirche gegründet, und es kann ein Syllogismenspiel eingeleitet werden, an dem der Philosoph seine Freude hat. Noch 1805 sagte er: „Welches ist denn das Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers? Im Allgemeinen ist es Europa, insbesondere ist es in jedem Zeitalter derjenige Staat in Europa, der auf der Höhe der Cultur steht. Jener Staat, der gefährlich fehlgreift in den Mitteln seine Macht zu vergrössern, wird mit der Zeit untergehen, demnach aufhören auf der Höhe der Cultur zu stehen. Aber eben darum, weil er untergeht und untergehen muss, kommen andere, und unter diesen Einer vorzüglich herauf, und dieser steht nunmehr auf der Höhe, auf welcher zuerst jener stand. Mögen dann doch die Erdgeborenen, welche in der Erdscholle, dem

Flusse, dem Berge ihr Vaterland erkennen, Bürger des gesunkenen Staates bleiben; sie behalten, was sie wollten und was sie beglückt: der sonnenverwandte Geist wird unwiderstehlich angezogen werden und hin sich wenden, wo Licht ist und Recht. Und in diesem Weltbürgersinne können wir denn über die Handlungen und Schicksale der Staaten uns vollkommen beruhigen, für uns selbst und für unsere Nachkommen, bis an das Ende der Tage" *).

Wäre Fichte nach der Schlacht bei Jena und nach der fast gänzlichen Vernichtung des Preussischen Staates noch überzeugt gewesen von der Wahrheit dieser philosophischen Bestimmungen, so hätte er ganz anders handeln müssen, als er gehandelt hat. Er hätte untersuchen müssen: 1) Ist Preussen durch Fehlgriffe in die Lage gekommen, in welcher es sich befindet, oder nicht? 2) Ist Preussen der mächtigste Staat in Europa, und steht es auf der Höhe der Cultur? Von der Beantwortung dieser beiden Fragen musste seine Handlungsweise abhängig sein. Er konnte die erste Frage kaum anders, als durch Ja beantworten, und die zweite durch Nein. Er musste daher Preussen und ganz Deutschland aufgeben und sich dem französischen Eroberer anschliessen.

Denn der französische Staat unter Napoleon entsprach durchaus den Anforderungen des Philosophen an den Staat. Fichte sagt: „Wird der Staatszweck so klar, als es in jedem Zeitalter möglich ist, eingesehen, und auf die Realisirung dieser besten Einsicht alle vorhandene Kraft aufgewendet: so ist die Regierung recht und gut, ob sie nun in den Händen aller, oder in den Händen einzelner mehrerer, oder endlich in der eines Einzigen ruhe; — das letzte in dem Sinne, dass dieser Einzige nach eigenem Ermessen sich seine Gehülfen wähle, die ihm unterwürfig und verantwortlich bleiben" **). Dies fand in dem Staate Napoleons statt und konnte Fichte'n 1807 so wenig entgehen, als es ihm 1813 entgangen ist, wo er von Napoleon sagt, dass „er sich als Vertheidiger eines absoluten — selbst Zweck seienden Willens, eines

*) Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. 1805—6. Werke. Th. 7. p. 212.
**) a. a. O. p. 155.

Weltgesetzes setze" *), — dass er „einen gestählten, kräftigen und unerschütterlichen Willen habe" **), — dass „seine Denkart mit Erhabenheit umgeben sei, weil sie kühn sei und den Genuss verschmähe" ***), — dass endlich „auf seiner Klarheit und Festigkeit seine Stärke beruhe" †). So urtheilte Fichte von Napoleon, dem Manne, welcher sich mit jener auf römischer Weltanschauung beruhenden Staatsidee identificirt hatte. Dennoch aber wandte sich Fichte dem neuen Staate Napoleons nicht zu, er gab Preussen und sein deutsches Volk nicht auf, sondern schloss sich ihm nur um so entschiedener an.

7. Aber jene Staatsidee Fichte's, von welcher wir soeben geredet haben, beruhet auf römischer Weltanschauung. Diese hat Fichte längst überwunden, seine Anweisung zum seligen Leben beweist, dass das Princip hellenischer Weltanschauung, die Sittlichkeit, in ihm herrscht. Vielleicht ist es diese, welche ihn gegenwärtig bestimmt. — Allerdings ist hier der Anknüpfungspunct für Fichte. Er meint 1807, dass das dritte Zeitalter, in welchem h herrscht, und welches ihm 1805 noch das gegenwärtige war, abgelaufen, und das folgende Zeitalter, in welchem i herrscht, eingetreten sei. Allein aus seinem Sittlichkeitsprincipe ist seine Denk- und Handlungsweise von 1807 auch nicht zu erklären. Er bestimmte freilich 1806 sein Sittlichkeitsprincip i als ein begrifflich Nicht-formulirtes im Individuum; allein dies begrifflich Nicht-formulirte ging ihm sogleich in den begrifflichen Gegensatz von gut und böse, von guten und bösen Menschen über. Hätte 1807 ihn noch der Glaube an die Absolutheit seines philosophischen Sittlichkeitsprincipes beherrscht, so hätte er alle guten Deutschen, alle guten Franzosen, alle guten Chinesen, alle guten Inder, alle guten Hottentotten u. s. w. aufrufen müssen, gegen alle bösen Deutschen, alle bösen Franzosen, alle bösen Chinesen, alle

---

*) Die Staatslehre oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche. 1813. Werke. Th. 4. p. 426.

**) a. a. O. p. 426. †) a. a. O. p. 427.

***) a. a. O. p. 436.

bösen Inder, alle bösen Hottentotten u. s. w. Dies erforderte die philosophische Consequenz. Aber diese philosophische Consequenz hat über Fichte keine Gewalt mehr, er wendet sich schlechtweg an die Deutschen, er fühlt sich Eins und will Eins sein mit den Deutschen. Der Gegensatz von gut und böse ist für ihn nicht mehr der höchste, sondern der des Volksgenossen und des Fremden ist es. Das Princip, welches ihn absolut bestimmt, ist nicht ein absolutes Sein, ein kategorischer Imperativ, ein philosophischer Begriffs-Gott, sondern die allen Deutschen angeborene Nationalität, ein Lebendiges, Organisches ist es. Fichte handelt als Bürger, nicht als Weltbürger. Denn der Bürger hat seinen Gegensatz in dem Fremden, in dem Barbaren; der Weltbürger aber theilt die Menschen ein in solche, welche erklären, dass sie mit seinen Begriffsbestimmungen übereinstimmen, und in solche, welche dies nicht erklären.

8. Wir haben also in Fichte's Schriften Begriffsbestimmungen gefunden, welche auf das Wirken eines anderen, als des philosophischen Principes in ihm hinweisen. In dem ersten Bande dieser Untersuchungen haben wir entdeckt, dass das Satz-Schema das Princip der Fichte'schen Philosophie ist, dass es in ihm ist, und all seinem Denken zum Grunde liegt. In diesem zweiten Bande ist bis jetzt nachgewiesen worden, dass es ebenfalls all seinem Philosophiren zum Grunde liegt. Hätten wir bei der Kritik seiner Schriften der zweiten Periode noch an die Absolutheit gewisser philosophischer Begriffe geglaubt, so wären wir vollkommen verloren gewesen, denn Fichte's Philosophie ist in seiner zweiten Periode in einem beständigen Fluss; jeder von ihm als absolut bestimmte Begriff wird die Grundlage zu weiteren, sprachlich tieferen Begriffsbestimmungen, und diese beständige Productivität Fichte's, welche sich in seinen Werken abspiegelt, zeigt sich in jener Vielheit von absoluten Begriffen, welche nur dann verständlich ist, wenn wir sie auf die Einheit des philosophischen Principes, auf das Satz-Schema, zurückführen. — Ausser diesem philosophischen Principe haben wir jetzt in Fichte noch ein anderes Princip entdeckt, das Princip deutscher Volksthümlich-

keit, welches von dem philosophischen Principe verschieden ist; wir sind daher auf einen Widerspruch in Fichte selbst gestossen. Er hat bisher geredet als wenn das Princip der Philosophie, das Satz-Schema, in ihm allein bestimmend wäre, und jetzt redet er als ein von dem Principe deutscher Nationalität bestimmter Mann. Die bleibende Einheit dieser beiden Principe ist Fichte's lebendige, geschichtliche Individualität. Wollen wir daher den Widerspruch lösen, auf welchen wir in Fichte's Werken gestossen sind, so müssen wir auf diese lebendige, geschichtliche Individualität Fichte's zurückgehen.

9. Gehen wir aber auf die lebendige, geschichtliche Individualität Fichte's zurück, so verlassen wir das leere Spiel mit todten Begriffen, und wenden uns an das Lebendige, Organische; wir gehen zurück auf den organischen Process im lebendigen Individuum, auf den organischen Zusammenhang des Mannes mit seinem Volke, auf den Organismus der Weltgeschichte. Wir haben dann die verschiedenen organischen Functionen des Individuums zu beobachten, und ihre Gesetze zu ermitteln. Wir haben es dann mit der geschichtlichen Individualität Fichte's zu thun. Wir haben zu erforschen, warum Er von 1790 bis 1807 philosophirt hat, warum aber dann sein Philosophiren plötzlich unterbrochen wird, und er als deutscher Mann redet. Wir haben streng zu scheiden, wo das philosophische Element in seinen Schriften aufhört und wo das deutsch-nationale Element anfängt. Haben wir aber diese Scheidung vollbracht, so haben wir frei zu wählen: in welchem Elemente wir unser innerstes Wesen ausgedrückt finden? Unsere Wahl kann nicht zweifelhaft sein, denn unsere deutsche Nationalität zieht uns unwiderstehlich zu dem Deutsch-nationalen in Fichte hin. Sind wir so in die Mitte unseres Volkes eingetreten, so entsteht uns die Frage: woher stammt jenes philosophische Element, welches wir bei Fichte finden, wie ist es in das Leben des deutschen Volkes eingedrungen und wie ist es an Fichte gekommen? Dann haben wir auf dem Wege der historischen Empirie zu ermitteln, was das Deutsch-Nationale in den geschichtlichen Gebilden des deutschen Volkes ist, und was das Fremde? Wir haben ferner

zu ermitteln, von welcher Art das Fremde ist, von welchen früheren, weltgeschichtlichen Völkern es gebildet worden ist, und haben bei dieser Untersuchung anzugeben, von welchem Volke, und unter welchen geschichtlichen Bedingungen die Philosophie gebildet worden ist?

10. Mit dem Hervorbrechen deutscher Nationalität in Fichte ist aber noch eine andere Erscheinung verbunden: Fichte vertraut nicht mehr der Macht der Begriffe allein, sondern der Kraft der Rede.

Der Philosoph meint, dass die Begriffe in ihm alles, und zwar ganz allein machen, dass sie seine eigene Handlungsweise und die aller anderen Menschen allein bestimmen. Er setzt den aus flectirten Worten aufgebauten Satz voraus; fasst ihn aber als einen todten Träger todter Begriffe. In der Wirklichkeit theilt er durch die Flexionssprache seines Volkes seine individuellen Begriffe mit und begleitet sie mit seinen individuellen, organischen Strebungen; aber ein Bewusstsein hat er nur von den Begriffen, und meint, dass nur Begriffe in die Hörer übergehen. — Fichte, als deutscher Mann, verlässt sich nicht allein auf die Kraft seiner Begriffe, sondern auf die Kraft seiner Rede. Er ahndet es wenigstens, dass der Begriff nicht ohne das Wort ist, dass eine Sprache nur Sprache ist, sofern sie gesprochen wird, dass das gesprochene Wort nicht nur der Träger seines Begriffes ist, sondern, da es aus der Fülle des organischen Lebens hervorströmt, Träger der Gesinnung, der Leidenschaft, der organischen Strebungen des Individuums ist, dass die lebendige Rede alles, was das redende Individuum bewegt, in die Brust des Hörers hinüberträgt, und ihn entzündet. Die Sprache ist ihm nicht mehr ein todter Mechanismus, welcher sich nach dem Tacte des Syllogismus fortwälzt, sondern der lebendige Träger seines individuellen Lebens. Die ganze Gluth seiner vaterländischen Begeisterung haucht er seinen Worten ein; der Zweck seiner Rede ist nicht bloss, dass der Hörer jeden Begriff scharf fasse, und richtige Syllogismen darauf baue, sondern dass er von seiner flammenden Begeisterung ergriffen werde, einen Entschluss fasse und ihn ausführe. Fichte wendet sich weniger an die Erkenntniss sei-

ner Zuhörer und seiner Volksgenossen, als an ihre Gesinnung; diese will er beleben und anfeuern, damit aus der nationalen Erhebung des Einzelnen eine grosse, allgemeine Flamme vaterländischer Begeisterung hervorgehe.

11. Verbinden wir dieses Bestreben Fichte's durch das lebendige Wort auf die Gesinnung seiner Volksgenossen zu wirken, mit dem Hervorbrechen seiner deutsch-nationalen Gesinnung, so hat drittens seine Aufforderung zur That eine ganz andere Bedeutung erhalten, als es die Kategorie der That in seinem Sittlichkeitssysteme hatte. Dieses enthielt allerdings auch die Kategorie der That, allein als ein allgemeines Pflichtgebot. Ein solches Pflichtgebot stellt aber stets eine allgemeine Regel auf, giebt niemals an, wie dieses im einzelnen Falle auszuführen ist, sondern ist wegen seiner Allgemeinheit im Einzelnen unausführbar. Es beruht dies auf der Dialektik der Moralität, welche Hegel in seiner Phänomenologie so ausführlich entwickelt hat, dass ich sie hier als bekannt voraussetzen kann. — Dem entgegen fordert Fichte hier nicht eine allgemeine That, sondern eine bestimmte einzelne That. Seine Volksgenossen fordert er, Mann für Mann, auf, deutsch-nationale Gesinnung in sich zu pflegen, das Fremde von sich fern zu halten, und da die Fremden damals gerade über Deutschland herrschten, diese zum Lande hinaus zu jagen. Das, was er forderte, war eine ganz bestimmte einzelne That, eine That, welche man nicht durch abstracte Kategorien vollbringt, sondern durch seine Arme und Beine. Zu einer solchen wirklichen, deutschen That fordert er seine Volksgenossen auf, zu ihr sucht er sie durch seine Rede zu begeistern.

12. Fassen wir alles dieses zusammen, so haben wir in Fichte neben dem Principe der Philosophie noch ein anderes, davon verschiedenes Princip, das Princip deutscher Nationalität entdeckt, und sind dadurch genöthigt worden, auf die lebendige, geschichtliche Individualität des Mannes zurückzugehen, und treten dadurch in die geschichtliche Wirklichkeit ein.

Wir verlassen die abstracte Theorie und treten in das wirkliche Leben ein in dem Augenblicke, wo das deut-

sche Volk zu nationalem Leben erwacht, wo es den ureigenen Geist seiner grossen Ahnen in sich belebt und sich zur weltgeschichtlichen That bereitet. Die bisherigen Formen unseres Lebens, welche wir den grossen Culturvölkern des Alterthums, den Römern und den Hellenen nachgebildet haben, liegen in Trümmern, sie sind von dem Geiste unseres Volkes zerbrochen worden, weil sie dem reichen Leben seiner Gegenwart nicht mehr genügen. Wir müssen neue Lebensformen schaffen, Formen, welche die Gegenwart fordert, welche das Volk befriedigen. In einem solchen Momente darf der klare Blick des Staatsmannes, welcher in dem Wogen des Volkes das Gesetz erkennen und erfassen soll, nicht getrübt werden durch philosophische Vorurtheile; er muss mit klarem Blicke das Leben in seiner empirischen Bestimmtheit erfassen, und in Formen giessen, welche für Jahrhunderte die Bahnen der freien Volksentwickelung sind. Um diese weltgeschichtliche Mission zu vollbringen, bedarf es der Einsicht in die Hohlheit jenes philosophischen Grundes, auf dem die zertrümmerten Gebilde der alten Zeit ruhten; es bedarf eines feinen Tactes, um die kleinsten Bewegungen des Volksgeistes zu vernehmen; es bedarf einer ursprünglichen Schöpferkraft, um jene Bewegungen des Volksgeistes zu deuten, und in die richtigen Bahnen zu leiten. Es bedarf aber auch der geistigen Erhebung des Einzelnen, wie des ganzen Volkes, um die Schlacken der alten Zeit abzustreifen, und als ein Neugeborener in die neue Zeit einzutreten. Darum will ich den Mann meinen Volksgenossen wieder vorführen, welcher in der Bewegung dieses Jahrhunderts zuerst es ausgesprochen hat: Ich bin ein Deutscher, ein organisches Glied des grössten der geschichtlichen Völker; welcher die Flammen nationaler Begeisterung in seinen Volksgenossen entzündete, die in den Jahren von 1813 und 1814 in lichter Lohe emporschlug. Denn auch unsere Gegenwart bedarf solcher Gesinnung, solcher Charaktere. In Zeiten der Krisis sind es die Charaktere allein, welche die Geschichte machen, das Wissen hat nur Einfluss, sofern es von einer grossen Gesinnung getragen wird.
